المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

موسوعة كمبريدچ للتاريخ

الفكر السياسى فى القرن العشرين

المجلد الثانى

تحرير: تيرنس بول
ريتشارد بيللامى

ترجمة: مى مقلد

مراجعة وتحرير: طلعت الشايب

1339

موسوعة كمبريدج للتاريخ

الفكر السياسى فى القرن العشرين

المجلد الثانى

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : 1339
- موسوعة كمبريدج للتاريخ : الفكر السياسى فى القرن العشرين (مج 2)
- تيرينـــس بول ، ريتشارد بيلامى
- مى السيد مقلد
- طلعت الشايب
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة المجلد الثانى من كتاب :

The Cambridge History of

Twentieth - Century Political Thought

Edited by:

Terence Ball and Richard Bellamy

© Cambridge University Press 2003

Published by The Press Syndicate Of

The University of Cambridge

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومى للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت:٢٧٣٥٤٥٢٤ ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

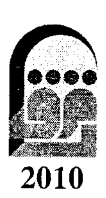
Cairo، El Gezira،EL Gabalaya St. Opera House
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-27354526 Fax: 27354554

موسوعة كمبريدج للتاريخ

الفكر السياسى فى القرن العشرين
(المجلد الثانى)

تحرير: تيرنس بول
ريتشارد بيللامى

ترجمة: مى مقلد
مراجعة وتحرير: طلعت الشايب



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بول؛ تيرينس / بيللامى؛ ريتشارد
موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسى فى القرن العشرين، (مج ٢)
تحرير: تيرينس بول، ريتشارد بيللاّمى، ترجمة: مى مقلد،
مراجعة وتحرير: طلعت الشايب
ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠
٦٠٠ ص ، ٢٤ سم
١ – السياسة – نظريات
(أ) بول؛ تيرينس (محرر)
(ب) بيللامى؛ ريتشارد (محرر مشارك)
(جـ) مقلد، مى (مترجم)
(د) الشايب ، طلعت (مراجع ومحرر)
(هـ) العنوان ٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ٨٣٥٣ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى: I.S.B.N 978 - 977- 479 - 156 - 2

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات



الجــزء الثالث

العلوم والحداثة والسياسة



١٥ـ الوضعية : تفاعلات وتطورات

Melissa Lane **ميليسا لين(*)**

ولدت الوضعية من رحم تطلعات سان سيمون ***Saint-Simon*** وكومت ***Comte*** لتطهير العلم من الميتافيزيقا، وجاءت لتمثل رغبة القرن التاسع عشر فى جعل العلم الطبيعى النموذج الوحيد للمعرفة, حتى فى قضايا التاريخ والثقافة الإنسانية. وبدأ الكثير من المفكرين يتململون من هذا التقيد رغم عدم معاداتهم للعلم أو الفكر (***Collingwood 1946, p.134***). وفى معارضتهم لقوة العلم الطبيعى، وسيطرته، تطرق المناهضون للوضعية إلى شكلين من أشكال التجربة الإنسانية يخرجان عن نطاق مجالها فأشار بعضهم إلى الوعى والوعى بالذات وهو يرتفع فوق المجال الظاهراتى للعلم الطبيعى، بينما كشف البعض الآخر عن جوانب اللاوعى أو ما قبل الوعى للحياة العقلية الكامنة تحتها.

احتفى الفلاسفة المثاليون بالوعى باعتباره الأساس الذى لا بديل عنه لكل من المعرفة والحرية أو باعتباره من الناحية العلمية بديلا عن وجود إله، أما البراجماتيون فقد رأوا أن التجربة لا تنحصر فى مفاهيم الوعى، لكن فى تجارب ما قبل الوعى, وأثار الكتاب من أمثال نيتشه ***Nietzsche*** وبرجسون ***Bergson*** وفرويد ***Freud*** الكثير من الأسئلة وأوضحوا العديد من الأساليب التى تؤثر بها الدوافع غير الواعية فى السلوك؛ وسواء كانت الوضعية تخاطب الوعى أو اللاوعى فإن ردود الأفعال إزاء الوضعية كانت تؤكد جوانب من العقل البشرى لم تكن الصور الميكانيكية للعلم الطبيعى قادرة على أن تتفهمها أو تختزنها.

هذا الباب يتناول ردود الأفعال تجاه الوضعية كما يعالج تطورها، مثل: الكانطية الجديدة ***neo-Kantianism*** والتأويل ***hermeneutics***, والمثالية والليبرالية، والعلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع الوضعى, والحيوية والبراجماتية وأخيرًا الوضعية المنطقية والسلوكية وزوال الفلسفة السياسية، ومع تأثر الماركسيين بهذه النقاشات، يتناول الفصل الثالث عشر العلاقة بين الماركسية والوضعية.

(*) محاضرة فى التاريخ بجامعة كمبريدج وزميل "كنجز كولدج" بالجامعة نفسها.

الكانطية الجديدة والتأويل

شغلت إشكالية التمييز بين العلوم الطبيعية وما أسماه ج.س.ميل ***J.S.Mill*** بـ"العلوم الأخلاقية" (بالألمانية ***Geisteswissenschaften***) فكر حركة الكانطية الجديدة التى قامت على أنقاض الهيجيلية ***Hegelianism*** وخاصة فى مدرسة جنوب غرب ألمانيا بقيادة ولهلم ويندلباند ***Wilhelm Windelband***. كان تحليل كانط للمعرفة فى العلوم الطبيعية يقوم على عمومية القوانين والمفاهيم مما ترك وضعية الموضوعات الفردية غامضة. فكيف يمكن أن تكون هناك معرفة بالخصوصيات إذا كانت المعرفة الحقيقية تستوجب عمومية المفاهيم؟ ورغم أن المدارس الألمانية التى كانت تدرس القانون التاريخى والاقتصاد التاريخى ازدهرت- على عكس الأفكار المجردة للاقتصاد السياسى، فإن الإطار الفلسفى للعلوم الأخلاقية، وخاصة التاريخ، لم يتم تحديده.

هاجم ويندلباند ***Windelband*** هذه الإشكالية فى المحاضرة الافتتاحية التى ألقاها وهو رئيس لجامعة ستراسبورج فى ١٨٩٤، ووصفها أحد الحضور بأنها "إعلان حرب على الوضعية" (***Hughes 1979 [1958], p.47***). وقد فرّق ما بين منهجين علميين غير متكافئين للتعامل مع التجربة، المنهج الذى يُعمل القوانين ويبحث عن القوانين العامة ولا يتعامل مع الأفراد إلا باعتبارهم أنماطًا لهذه القوانين, وهذا الأسلوب تستخدمه علوم الفيزياء أما الأسلوب الآخر فهو أسلوب التعامل مع الأفراد من خلال فهم ملامحهم الواضحة مثل طريقتهم فى الكتابة بخط اليد أو تاريخ حياتهم الخاصة (***Windelband 1919***). وقد حرص ويندلباند على فكرة أن الحقائق الذهنية أو الثقافية يمكن التعامل معها من خلال العلم, لكنه رفض أن يتم وضع قوانين حتمية لهذه العلوم, التى تتعامل بالأحرى مع كيانات متفردة أكثر منها قوانين.

ورغم أن هذا الفرع المعرفى من الكانطية الجديدة كان مصدرًا مهمًا من مصادر التعليم لدى مفكرين كبار مثل بنديتو كروتشه ***Benedetto Croce***

وماكس ڤـيبر *Max Weber*, فإن علم التأويل الجديد الذى وضعه ولهلم ديلثـى *Wilhelm Dilthy* كان الأسرع إنتاجية. فقبل حديث ويندلباند بعقد كامـل, كـان ديلثى يقول إن نقد كانط للعقل لابد من تجريده مما به من ادعاءات للعمومية التـى لا يحدها زمن, ويصبح "نقدًا للعقل التاريخى". كان ديلثى مهتمًا بوضـع التـاريخ وطبيعتـه، وبالتيـار المنـاهض للوضـعية الـذى بـدأه وسُـمِىَ "التاريخانيـة" *historicism*. وعلى عكس ويندلباند لم يميز التاريخ والعلوم الإنسانية على أساس المفاهيم المستخدمة فى دراستها, وإنما بالأحرى على أساس موضوع الدراسة: نتاج الفعل الإنسانى (*Bellamy 1987, pp.78-9*).

كان الفعل الإنسانى بالنسبة لديلثى يشمل الإرادة والوعى بالذات من الناحيـة الجسمانية، وافترض ديلثى أن ذلك الاعتراف بالجسد كان يمكن أن يحسم الـصراع التقليدى بين الواقعية والمثالية نازعًا عن الثانية حلة الكانطية الزائفة، "من منظـور التمثيل المحض يظل العالم الخارجى مجرد ظـاهرة [ولكـن] بالنـسبة للإنـسان المتكامل, الذى يريد ويشعر ويعبر, فإن الحقيقة الخارجية تمثل وباليقين نفسه هـو" (*Dilthey 1989 [1883], p.51*). ولكى يفهم إنسان فعل إنـسان آخـر فهـو لا يخمن مفاهيم عنه وإنما هو يعيد تجربته أو كما قال بالألمانيـة (*nacherleben*). ومن ثم هو يفهمها بشكل مباشر أكثر عمقًا (*Erlebnis*). وقد طوّر ماكس ڤيبـر، وهو تلميذ فى مدرسة ويندلباند، هذه الفكرة عن فهم معنى فعل مـا (*Verstehen*) فى أدبياته عن العلم الاجتماعى، وقد استخدمها ديلثى نفسه فى تطوير علم للتأويـل يمكنه تفسير الحقائق الاجتماعية والثقافية عن طريق فهم معانيها المحددة, وهو علم كان مختلفًا تمامًا عن النموذج الوضعى المفترض للعلم الطبيعى.

المثالية والليبرالية

يمثل جرين *T.H.Green* فى إنجلترا وبنـديتو كروتـشه *Benedetto Croce* فى إيطاليا استخدامًا آخر لكانط *Kant* (وكذلك لهيجل وفى حالة جرين، لأفلاطون أيضًا) حيث أسس مثالية مرتبطة بالسياسة الليبرالية. كانت ليبرالية جرين متكاملـة

مع فلسفته وتحاول أن تقيم بديلا للنفعية الميكانيكية عن طريق تصوير نوع من المثالية يترادف مع الرب فى المسيحية. لم يُعد كروتشه توجيه فلسفته الثقافية نحو السياسة الليبرالية سوى فى نهاية حياته عندما أصبح أقوى ممثلى المقاومة الفكرية الثقافية للفاشية فى ١٩٢٤. كانت المثالية بالنسبة لكليهما تمثل القيم الأخلاقية وعلاقتها بالحرية, والتى كانت الفلسفات المنافسة من فاشية أو اشتراكية أو نفعية تهدد بسحقها.

وصف جرين التجريبية البريطانية بأنها تدور بشكل منطقى(١). ولم يستطع لوك ***Locke*** أو هيوم ***Hume*** أن يفسرا الأصل العقلى لأفكار العلاقات إلا من خلال المقارنة والنقيض, وهذه فى حد ذاتها علاقات. بالنسبة لجرين كان البديل الوحيد هو التمسك بما قاله كانط من أن المعرفة تفترض وجود مفاهيم أساسية, مثل العلاقات, وهى نتاج العقل. وقد رفض فكرة كانط عن الشىء فى حد ذاته كأمر لا يمكن معرفته، لكنه أيد النظرة الكلية للتجربة باعتبارها تتضمن "عموميات ملموسة" ووضع هذه العوالم فى الوعى اللانهائى بالذات (والذى يؤكد ضرورة الالتزام الدينى ويتأكد من خلاله).

حقيقة إن تحقيق الذات لدى كل فرد فى المجتمع يحقق الوحدة للمجتمع ككل هى حقيقة تمثل فضيلة أخلاقية وغاية مشروعة. هذا التفاعل لتحقيق الذات شكل الأخلاقيات لدى جرين، وكان ضد ما رآه نموذجًا نفعيًا للحرية مثل محاولة المرء إشباع رغباته دون قيود. ويتبع جرين أفلاطون فى رؤيته أن الرغبة ليست ثابتة؛ وتحقيقها- وهو الهدف الضرورى والنهائى لجميع الأفعال- هو الخير أو المصلحة، ومن ثم فإن الحرية لن يمكن فهمها فهمًا صحيحًا ولا الحفاظ عليها كما تفترض الأفكار الكلاسيكية عن التحرر. "الحرية بالمعنى الإيجابى" تتضمن تحرير قوى جميع الناس بالتساوى من أجل المساهمة فى المصلحة العامة" (***Green 1888a [1881], vol.III, p.372***)، وعليه فالحرية الإيجابية لكل فرد كانت مطلبًا مشروعًا للمجتمع ومن ثم للدولة.

---

(١) تعتمد هذه الفقرة على التحليل الواضح الذى أجراه هيلتون (Hylton 1990, pp.21-4).

وبعيدًا عن الفزع الليبرالى الكلاسيكى عند جون ستيوارت ميل ***John Stuart Mill*** من النظام الأبوى فقد دافع جرين عن تشريعات الاعتدال على أساس أن مدمنى الخمر مثلا يؤذون أنفسهم بتدمير قدرتهم على التصرف الطبيعي وفعل الخير والمصلحة لهم ولمجتمعهم (***Richter 1983 [1964], p.366***). لكن الدولة المثلى فى نظر جرين, مع اهتمامها بالظروف الضرورية من أجل تحقيق الذات لدى الفرد, تفعل ذلك أساسًا عن طريق حماية حقوق الأفراد وواجباتهم، والدولة ليست أبدًا أعلى شأنًا ولا أرفع مكانة من الشعب الذى تخدمه. وقد ميّز جرين فى محاضراته عن مبادئ الالتزام السياسى (فى ١٨٧٩ – ١٨٨٠) بين الالتزام السياسى المثالى فى الدولة المثالية وبين الدول المعيبة التى تنتهك حقوق مواطنيها وتفشل فى تحقيق واجباتها.

لقد ألهم جرين جيلا كاملا من الشباب لكى ينخرطوا فى الأعمال الخيرية والتعليمية وهو ما جعل التقاليد الإنجيلية فى البر والإحسان أمرًا ذا شأن محترم فكريًا، وكان تأثيره فى هذا النطاق العملى أكثر منه فى النطاق الفلسفى؛ فقد أسهم فى إلهام "الليبرالية الجديدة" فى بريطانيا لكى تتخلى عن المبادئ الجامدة السابقة عن التجارة الحرة والحرية السلبية فى تشجيع تدخل الدولة لدعم الأخلاق والرفاهة (***Clare 1981 [1978]; Freeden 1978***). هذه الجوانب نفسها من فكر جرين أثرت على المفكر الأمريكى البراجماتى جون ديوى ***John Dewey***. هذه الفعالية المدنية كانت تفترض مستوًى معينًا من التكيف مع المؤسسات السياسية القائمة– أيًّا كانت عيوبها. أما كروتشه فقد كان عليه أولا أن يفند الفساد السياسى فى إيطاليا فى مطلع القرن وتمزقها بين الكاثوليك والاشتراكيين وبين الشمال والجنوب ثم مع كارثة الفاشية، وانعكست كل هذه الضغوط فى دفاعه عن الليبرالية.

هاجم المقال الفلسفى الأول لكروتشه الوضعية الإيطالية التى كانت مؤثرة فى السياسة الاجتماعية للدولة، عن طريق محاولة الوصول إلى حل وسط فى الجدل

الدائر بين وندلباند وديلثى. كان كروتشه فى شبابه يرى أن التـاريخ (وهـو العلـم الإنسانى الذى عُنى به) مجموعة فرعية من الفن. فشأن الدراسة التاريخية شأن الفـن كلاهما يعنى بمجموعة الفكر والأفعال الإرادية والتعبيرات الجسدية التى تميز جميـع الأفعال البشرية (كما يرى ديلثى)، ويبنى دراسته كأحداث معينـة ولـيس بغـرض استخلاص قوانين عامة للسلوك الإنسانى (وهو بذلك يقبل الاختلاف المفهومى لـدى وندلباند). وفى حين يصور الفن الأفعال الإنسانية التى قد تقع, فإن التـاريخ يـدرس فقط مجموعة الأحداث التى قد وقعت بالفعل ***(Bellamy 1987, p.74)***.

بقى ذلك الموقف الكانطى الجديد محوريًا فى فكر كروتشه رغم اتفاقه مـع ماركس وهيجيل وڤيكو، لكنه عدّل ذلك فى عام ١٩٠٩ فى كتابه "المنطق" ***Logic*** حين قال إن التاريخ، مثل كل الفكر، يتطلب مفاهيم ويتضمن حكمًا على العموميات من خلال مجموعة الأشياء الصغيرة أو الخصوصيات. فالعام مجرد بينما الفـردى أو الخاص موجود بالفعل؛ وقد استخدم كروتشه هذه الفكرة الهيجليـة عـن العـام الملموس ليفند الوضعية. وفى حين استخدم البرنامج الوضعى لهيـپولايت تـاينى ***Hippolyte Taine*** الحقائق للبحث عن القوانين العامة, أعلن كروتشه أن الحقيقة نفسها تحمل فى طياتها كل ما يمكن للمرء أن يعرفـه عـن مـسبباتها (***Croce 1917***)، وبالتالى فالحقيقة كلها تاريخ والمعرفة معرفة تاريخية. والفلسفة تـصوغ مجردات من الحقيقة التى يعرفها التاريخ بينما العلم الطبيعى لا يتعامل مع الحقائق بل مع مفاهيم مجردة مصاغة بغرض الاستخدام.

هذا التمييز بين النافع والحقيقى, الذى وضعه كروتشه فى أربعة تـصنيفات بين القيم الأساسية للنافع, والحقيقى, والجميل, والصالح, أصبح أساسًا لنقده لهيجل- (الذى كان يرى أن تلك الفروق ما هى إلا أضداد زائفة)- ولرفـضه للاشـتراكية. كانت الاشتراكية تهدد بتحطيم جميع القيم وتختزلها إلى مسألة المنفعة الاقتـصادية وبالتالى فإنها مثل النفعية، فشلت تمامًا فى تقديم أى نظرية أخلاقية أصـيلة. فـى الوقت نفسه فإن فلسفة التاريخ فى الماركسية سقطت فى الخطـأ نفـسه بتجاهـل

الجوانب الروحية فى تشكيل الفعل الإنسانى. ولذلك فإن كروتشه استطاع أن يصاحب النقابى چورچ سوريل ***Georges Sorel*** الذى أولى اهتمامًا للإضراب العام باعتباره يعيد إحياء صناعة الأسطورة على نحو أخلاقى بينما بقى على عدائه للأحزاب الشيوعية الإيطالية.

ركز كروتشه جهده فى أبحاثه وإصدار جريدته ***La Critica*** حتى العشرينيات, واضعًا فروقًا حادة بين عالم الاقتصاد والسياسة حيث القوة والمنفعة, وعالم التاريخ والجماليات الذى اختاره لنفسه لكنه انقلب على موسولينى فى ١٩٢٤ وعندما بدأ حليفه السابق چيوڤانى چنتايل ***Giovanni Gentile*** يدافع عن الفاشية معتمدًا على تأييد كروتشه السابق للماكياڤيللية السياسية, اضطر كروتشه أن يضع فكرًا ليبراليًّا أخلاقيًّا سياسيًّا جديدًا يؤكد أن السياسة مجال أخلاقى فى النهاية. لكن هذه الليبرالية السياسية المبنية على أساس فكر كروتشه عن التاريخ باعتباره رواية عن الحرية, لم تكن مرتبطة بأى بنى مؤسسية محددة وأثبتت ضعفها بعد الحرب ***(Bellamy 1992, pp.144-55)***. وحتى بعد تحوله لمعاداة الفاشية استمر كروتشه فى معارضة المفاهيم "الرياضية والميكانيكية" عن المساواة التى كان يرى أن الديمقراطية تقدسها. كان ليبراليًّا أكثر منه ديمقراطيًّا فى إصراره على أن منهج الديمقراطية ومنهج الليبرالية لا يتفقان معًا إلا فى ظروف تاريخية معينة ***(Croce 1945 [1924], p.116)***.

جرين وكروتشه استثناءان فى رأيهما بأن المناهضين للوضعية ينحازون إلى العلوم لكن بشروطهم. وكان جرين، على عكس زميله المثالي ف. هـ. برادلى ***F.H.Bradley***, لا يهتم كثيرًا بمكانة التاريخ أو أى علم اجتماعى, بينما لم يترك اهتمام كروتشه بالتاريخ سوى مساحة فكرية ضيقة للغاية لأى مفهوم عن العلم الاجتماعى. فهما لم يرفضا الوضعية فحسب وإنما رفضا علم الاجتماع (أو الطموح إلى العلوم الاجتماعية) الذى هو نتاج الوضعية. والآن نتناول عدة محاولات لإنقاذ

علم الاجتماع أو إعادة صياغته بعيدًا عن الوضعية التى أفرزته. وهى محاولات تحمل علامات التداخل مع الكانطية الجديدة والفلسفات المثالية التى قابلناها.

تطور الوضعية وظهور علم الاجتماع

فلنبدأ بـ"ڤلفريدو پاريتو" *Vilfredo Pareto*, السويسرى الإيطالى ونظير كروتشه الذى وضع مبادئ سياسية مختلفة عنه. وبينما كان كروتشه محافظًا وانساق وراء الفاشية ثم تحول إلى الالتزام بالليبرالية, بدأ پاريتو ليبراليًّا ملتزمًا ثم دفعه شعوره بالمرارة السياسية إلى اعتناق الفاشية. درس پاريتو الهندسة وعمل بخطوط السكك الحديد الإيطالية لمدة عشرين عامًا تقريبًا، دافع خلالها عن قيام مجتمع ليبرالى وسوق حرة ديمقراطية على أسس متأثرة بشدة بأفكار ميل وسپنسر. وعندما أصبح أستاذ كرسى فى الاقتصاد السياسى بجامعة لوزان *Lausanne* (١٨٩٣)، ظل يدافع عن المنافسة الحرة، ونظامٍ اجتماعى مختلف قائم على شروط وضعية فى كتابه "محاضرات فى الاقتصاد السياسى" *Cours d'économic politique* ١٨٩٦، وذلك رغم تعاطفه مع معاناة الپروليتاريا وإعجابه بالطاقة الأخلاقية للاشتراكيين.

لكن فى عام ١٩٠٠, وقد هاله وجود الوزارة الليبرالية الجديدة فى إيطاليا, التى ظن أنها ترضخ لضغوط موجة من الإضرابات, بدأ پاريتو يحذر من أخطار الاشتراكية باعتبارها ستارًا للفساد الطبقى. كان يرى أن الاشتراكيين قد يستخدمون القوة السياسية لخداع الآخرين وإثراء أنفسهم كما فعل الليبراليون والمحافظون من قبل. كانت تلك هى جرثومة نظرية "النخبة" السياسية التى طورها من زوايا عدة كل من پاريتو *Pareto* وچايتانو موسكا *Gaetano Mosca* وروبرتو ميشيل *Roberto Michels* (انظر الفصل الثالث). كانت السلطة تنتقل من نخبة إلى أخرى على أساس نجاح هذه النخبة فى استخدام القوة أو الخداع الأيديولوچى

وبالتالى فإن أى ادعاء بتمكين أفراد الشعب العاديين لم تكن سوى عذر أو ذريعة لكى تكتسب نخبة جديدة القوة.

ولما بدت مكائد المصلحة الشخصية واضحة وموجودة, حوّل باريتو اهتمامه من الاقتصاد[٢] إلى علم الاجتماع. ربما استطاع ذلك العلم الجديد أن يفسر، لماذا يحتاج الناس إلى تبجيل أنفسهم أو الانتقام لأنفسهم بدلا من أن يضاعفوا الفائدة المرجوة منهم؟ كما تحكم العقلانية الذرائعية. وفى كتاب ***Trattato di Sociolgia generale*** (١٩١٦) صنف باريتو الغرائز والاهتمامات والتأويلات "اللاعقلانية", التى استلهم معظمها من ماكياڤيللى فى حديثه عن الذئاب بأفعالها الماكرة فى مقابل القوة الوحشية للأسود، وعندما أمسك موسولينى بزمام السلطة, كان باريتو يرى فى السياسة الفاشية السلطوية الطريق الوحيدة لتحرير السوق (مواصلة لآرائه السابقة) من فساد النخب المتعاقبة ديمقراطيًّا وخطر الاشتراكية .(***Bellamy 1992, p.138***)

وفى حين انحصرت الوضعية لدى باريتو فى نظرة ضيقة عن المنطق والسخرية من الخلق السياسى؛ فإن وضعية إميل دوركايم ***Emile Durkheim*** بقيت على ولائها للمفهوم الواسع عن المنطق وتجديد الأخلاقيات العامة، كانت أعمال دوركايم الفكرية تُفسر باعتبارها حركة ذات بدايات وضعية, كما ورد فى أطروحته للدكتوراه التى تحولت إلى كتاب فيما بعد بعنوان "تقسيم العمل الاجتماعى" ***De la division du travail social*** (***1984 [1893/1902]***) ثم تحولت إلى المثالية فى آخر أكبر أعماله "الأشكال البدائية للحياة الدينية" ***Formes elementaires de la vie religieuse*** (١٩١٢). لكن دوركايم يمكن تصنيفه وفقًا لفكره على أنه عقلانى، وهو مجدد لتيار محدد من الأفكار الوضعية، وقد انغمس فى منهج سان سيمون ***Saint-Simon*** القائل بأن المهمة المقدسة لعلم

---

(٢) من أهم إسهامات باريتو فى النظرية الاقتصادية مبدأ الخيار الاجتماعى الذى مازال يحمل اسمه. "مبدأ باريتو" يحدد التوزعات المثلى بأنها تلك التوزعات التى يؤدى الإخلال بها لصالح البعض إلى الإضرار بصالح غيرهم بالضرورة.

الاجتماع هى اكتشاف الأسس الجديدة للنظام الأخلاقى والاجتماعى. لكنــه- علــى خلاف سان سيمون- كان ديمقراطيًا وجمهوريًا بحق, وأكد الحقــائق العقليــة فــى الوعى وليس الحقائق السيكولوجية. وكيهودى وابن لحاخام يهودى, بدأ حياته منتميًا إلى النخبة الفرنسية بمدرسة المعلمين العليا الفرنسية، ثم حاول بعد ذلك أن يــضع الأسس الأخلاقية للمجتمع الصناعى العلمانى بالجمهورية الثالثة. (انظــر الفــصل السابع عشر).

بدأ دوركايم بالتفرقة ما بين الإرادة الغريزية غيــر العقلانيــة والتمثــيلات المعرفية لجوهر الدراسة الاجتماعية التى هى فى نظره تمثيلات اجتماعية بالأساس "للضمير الجمعى" أو الوعى العام للمجتمع. وكما قال ت. هــ. جرين فإن مثل هذا التأكيد على الوعى يعنى الابتعاد عن المادية الوضعية، رغم إصرار دوركايم على أن "الحقائق الاجتماعية" كانت توضح النظم الخارجية لعالم الاجتماع لكــى يقــوم بدراستها (وهو المنهج الذى طبقه على دراسته عن الانتحار)(٣).

كان دوركايم معارضًا بشدة للمنهجين الأخلاقيين النفعى والكانطى فى دراسة المجتمع، فكلاهما يقوم على الإيمان الشديد وغير المبرر بالأســاليب الاســتنباطية, بينما كان هو (رغم نظرته العقلانية لطبيعة الإدراك البشرى) يود الارتفاع بالمنهج الاستقرائى والتجريبى لدراسة الظواهر الاجتماعية. أمــا أغــرب الحقــائق عــن الظاهرة الاجتماعية الحديثة, التى كرس لها عملــه, فكانــت النقلــة فــى التقــسيم الاجتماعى للعمل مما كان يطلق عليــه التــضامن "الميكــانيكى" إلــى التــضامن "العضوى"، ففى المجتمعات التى تُعمل التضامن الميكانيكى هناك القليل من تقــسيم العمل، والناس يتضامنون من خلال تشابههم فى العادات والأفكار والأعمال؛ أمــا فى المجتمعات الصناعية فالناس يتضامنون ويتكاملون من خلال الوظائف المختلفة المتبادلة.

---

(٣) من الغريب أن المؤرخ الوضعى Henry Buckle كان قد استخدم انتظام العديد من الإحصاءات القومية والإقليمية عن الانتحار كمثال لما وصفه بأنه حتمية الحقائق الاجتماعية (Buckle 1882, vol.I, pp.20, 26-9).

كذلك أكد الفيلسوف الوضعى الرئيسى هربرت سبنسر ***Herbert Spencer*** التمايز المتنامى فى الحياة الاجتماعية كدليل على قانونه العام عن التطور من التجانس إلى الاختلاف. لكن دوركايم كان يعتقد أن سبنسر قد وضع العربة أمام الحصان بأن جعل التوجهات الفردية تدفع التغير الاجتماعى، وقال إنه بعيدًا عن كونها صفة طبيعية فإن الفردانية الحقة إنجاز معرفى, وحالة لابد من تعلُمها وغرسها لكبح الأنانية وغرور الإرادة، وبالتالى فإن تحليل سبنسر كان سطحيًّا، علاوة على أنه غير سليم أخلاقيًا؛ فالتضامن العضوى بالنسبة لدوركايم- رغم احتفائه به- كان يحمل فى طياته المخاطرة بالتفكك الأخلاقى. وفى كتابه "الانتحار" ***Le suicide*** (***1976 [1930]***)، أشار إلى ظاهرة جديدة فى المجتمعات العضوية الحديثة؛ فبالإضافة إلى الأنواع المعروفة من الانتحار وهى الانتحار الناشئ عن حب الذات والانتحار الناشئ عن حب الغير أضيفت أنواع جديدة وهى تلك التى تعكس فشلا فى التكامل الاجتماعى. فالتشرذم صار يهدد التماسك الاجتماعى وبالتالى صحة الأفراد الأكثر ضعفًا أو حساسية فى المجتمع، الذين فقدوا فى الوقت نفسه شعورهم بالفردية والمعنى الاجتماعى.

لهذا السبب كان دوركايم يعمل بتفان لتجديد التعليم الفرنسى ومن أجل أن تقوم المؤسسات والجمعيات باحتواء المهاجرين واستيعابهم فى المراكز الحضرية الجديدة. ومثل المفكرين الوضعيين الفرنسيين، سان سيمون وكومت, كان يرى الدولة بمثابة العقل بالنسبة للنظام الاجتماعى حيث تقوم بقيادة الناس فكريًّا وإداريًّا، ولأن المجتمع الديمقراطى هو مجتمع "يفهم نفسه جيدًا" فهو قادر على أن ينمو وأن يقوم بتشكيل الدولة، ولذا يمكن القول إن البرنامج السياسى عن التضامن الذى كان دوركايم يقره هو نفسه الضمير الجمعى ***collective conscience*** الذى كان مطلوبًا لدعم التضامن الفرنسى العضوى. (بعد عدة عقود سيأتى علماء السياسة الأمريكيون أيضًا ليفترضوا أن القيم الموجودة بمجتمعهم هى قيم وظيفية متفردة).

كثيرًا ما قورن دور دوركايم بوصفه عالم اجتماع مؤثر في السياسات الفرنسية بدور ماكس ڤيبر في ألمانيا. لكن في حين كان دوركايم كثير الكلام عن أهمية الأخلاق, كان ڤيبر يميز بين دراساته كعالم والنصح الذي قد يدلي به كرجل سياسة (انظر الفصل السابع عشر)، وفي حين مزج دوركايم الوضعية بالمثالية في خلطة مستحدثة من علم الاجتماع الإرشادي, تمسك ڤيبر بوجهة نظر الكانطية الجديدة التي كان قد درسها في "هيدلبيرج" و"ستراسبورج" محاولاً أن يجعل الفرق بين الحقيقة والقيمة واضحًا.

وفي حين كان الوعي هو الفكرة المهيمنة (*leitmotif*) على علم الاجتماع لدى دوركايم, كانت الفكرة المهيمنة على علم الاجتماع لدى ڤيبر مجموعة من المفاهيم عن الفعل والعقلانية والتفكير العقلاني، وقد فرّق ما بين العقلانية الذرائعية (***Zweckrationalität***) التي تقدر الوسائل الأفضل للوصول إلى غاية مسلم بها, وعقلانية القيمة (***Wertrationalität***)، التي ترى أن الأفعال عقلانية مادامت تظهر وتمثل الالتزام بقيمة معينة مثل الزهد. ليست كل الأفعال عقلانية، وقد اعترف ڤيبر بوجود دوافع أخرى للفعل مثل اتباع التقاليد الدينية؛ لكن عالم الاجتماع عليه أن يحاول أن يفهم معنى الأفعال (وهو هنا يطور مفهوم ديلثي عن الفهم ***Verstehen***)، فإن الأفعال الأيسر في فهمها هي تلك الأفعال العقلانية، إذ يستطيع عالم الاجتماع بسهولة أن يقدر مدى ملاءمة خيار ما للوصول إلى نتيجة معينة. وعلى القدر نفسه من الأهمية، فإن الفاعلين الآخرين في الـجتمع موضع الدراسة بإمكانهم أن يعتمدوا على عقلانية الفعل الواضحة.

خلقت شفافية العقلانية الذرائعية تفاعلا داخليًا أثر على كل من المواقف الفردية والمؤسسات العامة، وكانت البيروقراطية هي المؤسسة العقلانية المثلى التي كان ڤيبر يرى أنه لا غنى عنها في الشركات الرأسمالية كما في الخدمة المدنية والقانون؛ فالمستهلك – شأن المواطن- يريد معاملة عادلة يُعتمد عليها ولا تحيز فيها، وهذا ما ولد الحاجة إلى المزيد من البيروقراطية التي دعمت بدورها المطالبة

بمثل هذه المعاملة وهكذا، ورغم أن ڤيبر لم يتمسك أبدًا بصورة حتمية للتغير الاجتماعى, فإنه كان يخشى أن يدفع الاتجاه نحو البيروقراطية بالرأسمالية إلى النهاية ويؤدى إلى الاشتراكية التى قد تسيطر على مناحى الحياة من خلال الأساليب البيروقراطية، وفى محاضراته عن الاشتراكية والحرب العالمية والثورة الألمانية فى أوجهما، هاجم التصورات الاشتراكية عن أن البيروقراطية سوف تختفى من العالم المعاصر أو أن تجربة التنظيم الجماهيرى سوف تتغير جذريًا حينما يمسك الاشتراكيون بزمام السلطة (وهنا كان تأثيره كبيرًا على نظرية النخبة لتلميذه روبرت مايكلز ***Robert Michels*** - انظر الفصل الثالث).

وهنا يبرز سؤالان: أولاً: ما أساس الغايات التى تسعى العقلانية الذرائعية ***Zweckrationalität*** خلفها؟ وما الذى يعطيها مشروعية فردية أو اجتماعية؟ ثانيًا: ما دور السياسات فى مجتمع تحولت فيه الإدارة العامة والشركات الاقتصادية إلى البيروقراطية؟ وكما سنرى الآن نجد أن إجابتى ڤيبر عن السؤالين متداخلتان.

تعتمد إجابته عن السؤال الأول بشكل أساسى على فكر فريدريك نيتشه ***Friedrich Nietzsche***، الذى كان يرى أن سيطرة المسيحية على العقل الغربى قد صارت إلى زوال ومن ثم أعلن "موت الله", وبالتالى أنشأ صدعًا كبيرًا فى الوحدة الدينية بين الحقيقة والقيمة الأخلاقية. ولم يعد من الممكن تقبل القيم باعتبارها إملاءات المنطق أو العقل السليم، أصبح دورها الحقيقى كغايات مختارة تعبر عن دوافع الفرد نحو النمو الصحى والحيوى، لكن قلة من الأفراد، أوالأرواح الحرة أو الفلاسفة, لديهم القوة والوعى بالذات الكافيان لتشكيل مثل هذه القيم المهمة لأنفسهم ولغيرهم، وكان على شخصيات موسى وعيسى وسقراط أن يقوموا بدور المشرعين للبشرية جمعاء.

سار ڤيبر على نهج نيتشه فى رؤية أن مصدر القيمة الأخلاقية هو التشريع الذى وضعته قلة نادرة من الأفراد لأنفسهم (كان لوثر ***Luther*** قدوته فى محاضرته للطلاب عن وظيفة السياسة فى يناير ١٩١٩). ومثل نيتشه، جرد

الصورة التى رسمها كانط عن التشريع الذاتى من دعواها إلى العقلانيــة العامــة. لكنه كان أوضح من نيتشه فى اعترافه بكون متعدد الآلهة (***polytheistic***)، متعدد الأديان، يعج بالمنافسة والقيم المتناقضة. تتكون الشخصية الفردية (هنا على أساس المذهب الألمانى فى التكوين ***Bildung*** أو التعليم) بالتزام المــرء قيمــة معينــة والتعبير عنها فى سلوكه وشخصيته، مثل هذا الالتزام عند ڤيبــر يــدمج عناصــر العقلانية الذرائعية وعقلانية القيمة، وفى حالة رجل السياسة، يستدعى الأمر شعوره بالمسئولية عن عواقب القرارات التى يتخذها كما يستدعى وجود الحماسة للقــضية موضع الاهتمام.

الاهتمام بطبيعة رجل السياسة يشير إلى وجه آخر للاخــتلاف المهــم بــين نيتشه وڤيبر، ففى حين كان نيتشه يكره مسألة المساواة فى العصر الحــديث, كــان ڤيبر جادًا فى توضيح كيف يتوافق هذا الالتزام بالقيمة من جانب الــسياسيين مــع العالم حيث الديمقراطيات العلمانية والليبرالية والرأسمالية، كانت الحرب العالميــة الأولى نقطة تحول فى نظرته إلى الديمقراطية، حينما أصبح مقتنعًا أن الجمــاهير التى شاركت فى الحرب وخاطرت بحياتها لابد من أن يكون لها نصيب فى الحيــاة السياسية، كان المجتمع الجماهيرى الحديث فى حاجة إلى ديمقراطيــة تقــوم فيهــا المنافسة الحزبية باختبار القادة السياسيين وشحذ هممهم، بينمــا الخدمــة المدنيــة البيروقراطية تحفظ سيادة القانون. مثل هذا الدستور, الذى شارك ڤيبر فى وضــعه لجمهورية ڤيمر ***Weimar*** التى قامت على أشلاء هزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى, استطاع أن يمنع تملق الاشتراكيين الذين كانت لديهم نظرة غيــر واقعيــة بــالمــرة عــن المتطلبــــات البيروقراطيــة والقــــانونية للــسياسات الحديثــة (***Weber 1984 [1918]***).

الخطر كل الخطر كان يكمن فى أن المنافسة الحزبية قد تنحدر إلى مستوى المحسوبية والمحاباة تاركة صنع السياسة تحت رحمــة الــساسة، الــذين يــرون مناصبهم مصدر ثراء لهم شخصيًا وليست مهنة عليهم القيــام بهــا علــى الوجــه

الأكمل؛ ومع كفاح جمهورية فيمر الوليدة لتأكيد سلطتها في مواجهة العناصر المتمردة في الصحافة والقضاء والجيش, نادى فيبر بتدعيم دور الرئيس- الرئيس المنتخب- من أجل دعم دور القيادة السياسية، فهل فتحت مطالبة فيبر بتقوية دور الرئيس الباب لصعود هتلر إلى السلطة؟ لقد فتحت نظرته غير الحصيفة عن الحياة السياسية ولاعقلانية جميع خيارات القيمة، فتحت الطريق إلى العدمية أمام آخرين من ذوى الشخصيات الأضعف خلقًا وفكرًا من فيبر نفسه.

الحيوية والبراجماتية: دعاوى "الحياة"

حاول كل من پاريتو ودوركايم وفيبر أن يطوروا علم الاجتماع في نطاق المساحة التي أتاحها لهم سابقوهم الوضعيون, حتى وهم يقترحون تغيرات جوهرية في أسلوب فهم العلوم الاجتماعية. أما ردتا الفعل الأخريان للوضعية- وهما بمثابة التطور لها أيضًا- فكانتا أكثر تطرفًا, حيث كانتا تهدفان إلى خدمة "الحياة" وليس العلم، هؤلاء الذين يمكن أن نسميهم بأصحاب المنهج الحيوى (نيتشه ***Nietzsche*** وبرجسون ***Bergson*** وسوريل ***Sorel***) طوروا شعورًا بالتمرد تجاه تجربة العلم, بينما البراجماتيون (پيرس ***Peirce*** وجيمس ***James*** وديوى ***Dewey***) طوروا فهمًا مختلفًا عن العلم باعتباره استمرارًا لاستجابة البشر للتجارب المتعددة.

ما قلناه هنا عن نيتشه يكفي، رغم قلته، ليبين مدى وضوح المذهب الحيوى في فكره، ففي كتاباته الأولى على وجه الخصوص أوضح أن الحياة الصحية هي الهدف الحقيقي والوحيد المطلوب من بين كل الخيارات رغم أن المرضى والمنحرفين قد يخفون ذلك في إطار من المحرمات المزعومة, أما في كتاباته الأخيرة فكانت الدعوة إلى الحياة تغلف بفكرة "إرادة القوة". كما أن احتفاء نيتشه بمتطلبات الحياة والفردية فسر كرهه وعداءه للوضعية التي هاجمها باعتبارها حتمية سطحية غارقة في طلب الملذات، وقد صنفه چوليان بندا ***Julien Benda*** على أنه- مثل برجسون وسوريل- براجماتي خائن للحياة الفكرية (***Benda 1927***)، لكن نيتشه لا يمكن فهمه على الوجه الأكمل كبراجماتي؛ فقد كان

تقسيمه للمسيحية بين الحق والخلق والخلاص يوحى بأن الحق قد يكون معاديًّا لدعاوى الحياة والأخلاق.

ازداد سؤال العلاقة بين الحيوية والنفعية والوضعية تعقيدًا فى حالة هنرى برجسون ***Henri Bergson***. الذى كان مثل دوركايم يهوديًّا مخلصًا, وسيطر على المشهد الفكرى الفرنسى لفترة وجيزة لكن بدرجة أقوى من كروتشه الإيطالى (*Grogin 1988*) كانت انتماءاته السياسية والفكرية أكثر تشاؤمًا من انتماءات دوركايم، وقد راح يلقى محاضراته بالجامعة الفرنسية التى اجتذبت عددًا مهولا من الطلاب فى سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى لدرجة أنه اقتُرح أن يلقيها بالأوبرا, وقد اجتذب برجسون المعجبين من كافة الانتماءات السياسية- وكان من بين تلامذته تشارل پيجوى ***Charles Péguy*** وچورچ سوريل.

مثل ديلثى, كان برجسون يرى أنه يحاول إذابة المشكلات الميتافيزيقية المزعومة محاولا أن يجد مفهومًا جديدًا عن الحياة العقلية يفوق الصراع المزعوم بين الإرادة الحرة والحتمية. ومثل الوضعيين, رفض التضليل الميتافيزيقى القائل بأننا "قد نجد شيئًا وراء الكلمات". لكن بدلا من محاولة توحيد العلوم, أوضح برجسون أبعادًا أخرى للتجربة- تيار الوعى أو مداه وأهمية اللاوعى فى الوقت نفسه- وهى الأمور التى تفوق وتتعدى كل المفاهيم العلمية. كان مصرًّا على أنه عالم تجريبى فى بحثه عن الحقيقية، وكان عالمه أعمق وأغرب من أى عالم آخر تستطيع الوضعية أن تتخيله أو ترسمه.

عن طريق شوبنهاور ***Schopenhauer*** أخذ برجسون فكرة أن اللاوعى يكمن دائمًا خلف عالمنا الواعى ويؤثر فيه وأحيانا يعارضه، كما أن فكرة وجود جانب لاواعى فى العقل البشرى أثارت تساؤلات عن البنية الأخلاقية والتفسيرية فى العقل: كيف للمرء أن يفهم الفعل الإنسانى أو النظام الاجتماعى إن لم يكن هذا الفعل أو ذاك النظام نتاجًا لأمور عقلانية؟ أجاب برجسون عن هذا التساؤل بوجود فكرة الحدس الذى من شأنه أن يولد الأفعال ويخلق المعرفة بأسلوب كلى متكامل،

بل إن الحدس يمكن أن يستخدم ليظهر أن الزمن يعنى بالنسبة للوعى المدة والامتداد وليس ذلك الذى يُحسب بعلم الفيزياء، وهذا المنطق يحل مشكلة الإرادة الحرة، فالحرية لا يمكن اختزالها إلى مجرد حرية الإرادة, بل إن الحرية لا يمكن حدها بمساحة، ولا يمكن تحليلها لأننا إذا صممنا على تحليلها نكون قد حولنا عملية الإرادة إلى شيء ملموس ونكون قد حولنا المدة إلى الاستمرارية (***Bergson (1910 [1889], p.219***.

مسألة تدفق الوعى كانت محورية بالنسبة لمناداة برجسون بـ"قوة الحياة" ***élan vital*** كتعبير متجدد عن الإبداع، والدعوة إلى الحياة هنا تفسر الإعجاب المتبادل بينه وبين فيلسوف النفعية وليام چيمس، لكن مع وقوف كروتشه ضد النفعيين الأمريكيين, وجد أن العلم لا يخدم الحياة وإنما يقتبس منها, ويحول الحقائق الملموسة الحية المنسابة إلى مجرد أمور تجريدية باهتة الألوان، ومثل كروتشه مرة أخرى، بدأ برجسون يرى أن هذا الشكل من "التطور الإبداعى" يحتاج إلى مجتمع نيبرالى للغاية، وفى آخر أعماله الكبرى "مصدرا الأخلاق والدين" ***The Two Sources of Morality and Religion*** ***(1935 [1932])***, قارن بين المجتمع المفتوح القادر على توحيد البشرية كلها فى ديانة قوية وملهمة, والميل الإنسانى الطبيعى لصناعة مجتمعات مغلقة تحارب بعضها بعضًا باسم أساطيرها الخاصة، لكنه كان يرى أن الجهد المبذول لتكوين المجتمع المفتوح ينبغى أن يكون جهدًا دائمًا يشارك فيه كل فرد فى هذا المجتمع وإلا انهار تمامًا، هذا الجو من الروحانية الذى غلف به برجسون فكرته عن قوة الحياة جعل الزعماء من أقصى اليمين الفرنسى وغيرهم من المعارضين للحرية يستندون إلى أفكاره- رغم ليبراليته.

هنا ينبغى أن نتوقف قليلا أمام عمل تلميذه چورچ سوريل ***Georges Sorel*** الذى كان- مثل باريتو ***Pareto***- مهندسًا عمل بهذا المجال لسنوات طوال قبل أن يهب نفسه للكتابة، لكن فى حين كان باريتو مهتمًا بالسوق, كان سوريل يحتقر الحسابات النفعية لدى الرأسماليين، بل كان منجذبًا إلى النقابية لتأثره بفلسفة

برجسون عن الفعل، ففى قراءته لفكر برجسون كان يرى أن العلم بوسعه أن يعقلن المجردات الزائفة، لكن الأسطورة هى ما يحرك ويحيى ويدفع قوة الحياة(٤).

قال سوريل فى أفضل أعماله "تأملات عن العنـف" ***Réflexions sur la violence*** (صدر فى ١٩٦٩ وكان قد نـشر فـى ١٩٠٥ و١٩٠٦ علـى هيئـة مقالات), إن العنف الذى تستخدمه الـبروليتاريا فى حالة الإضراب العام قد يكون عنفاً ملهمًا ومطهرًا على عكس الاستخدام المحسوب للقوة تحت النظم الرأسـمالية القائمة، ومثل باريتو مرة أخرى, ضللته تجربة النظم السياسية الاشـتراكية, وفـى السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى كان يغازل اليمين الفاشى. لكنه اسـتاء من احتفاء اليمين باندلاع الحرب فى ١٩١٤ حيث لم يجد فيها مجدًا قوميًّـا وإنمـا مذبحة بيروقراطية, وعاد إلى حظيرة الاشتراكية فى الوقت المناسب حتى يـشعل الحماسة من أجل الثورة البولشفية، وظل حتى النهاية يجمع بين رفضه للوضـعية ومطالبته بوجود علم وشكل من الثورة يمكنه مقاومة الحسابات الأنانية الخسيسة.

نعود الآن إلى السؤال عن الـبراجماتية كحركة تتأثر بالوضعية وتعاديها فى الوقت نفسه، وهى التى كانت فى مجملها حركة أمريكيـة، رسـم أهـم معالمهـا المعرفية الفيلسوف تشارلز ساندرز بيـرس ***Charles Sanders Peirce*** الـذى كان يقول إن تقدير المعتقدات ينبغى أن يتم على أساس عواقبها أو نتائجها كقواعـد للسلوك كتب بيرس فى بحثه الصغير عام ١٨٧٨ تحت عنـوان "كيـف نوضـح أفكارنا" يقول: "ليس هناك إيضاحٌ للمعنى أقوى من الممارسـة العمليـة للفعـل". ***(Peirce 1986[1878], vol.III, p.265)***. وتُرك الأمر لعـالم الـنفس وليـام چيمس الأستاذ بجامعة هارڤارد لكى يطور هذا الرأى إلى وجهـة نظـر فلـسفية مكتملة, ولچون ديوى ليضعها فى إطار وجهة نظر جديدة عن العلم والديمقراطيـة كأمرين يدعم كل منهما الآخر ويعتمد كل منهما على الآخر.

---

(٤) ظهرت الانعكاسات السلبية عن الأسطورة بكتاب المصدرين Deux sources بعد نحو ثلاثين عامًا من تأثير برجسون على سوريل.

كان إصرار بيرس على أن المعتقدات يجب أن تكون واضحة من أجل أن تكون ذات معنى يشبه دعوة كومت ***Comte*** بوجود علاقات واضحة بين الأشياء كأساس للعلم الوضعى، وقد جعل وليام چيمس البراجماتية أقرب إلى الوضعية؛ حيث عرّف نفسه بأنه وضعى فى لمحة غريبة من نوعها قبل عام ١٨٩٠ (***James 1891, vol.I, p.vi***)، لقد فهم چيمس معنى المعرفة باعتبارها عملية إيجابية نشطة وليس مجرد مرآة سلبية عن الحقيقة، إلى هنا هو كانطى حتى النخاع، لكن... فى حين وضع كانط التلقائية بالذات كأحد الأمور المكملة للعقل, وضعها چيمس ضمن الأفعال التى يقوم بها الإنسان عن وعى واجتهاد، فالدافع الإنسانى من أجل المعرفة لا يمكن أن ينفصل عن بقية الدوافع الإنسانية الأخرى.

ازداد چيمس ابتعادًا عن كانط أكثر وأكثر عندما رفض الفكرة المحورية لدى المثاليين من أمثال جرين بأن إنتاج العقل من المفاهيم عن العلاقات يكوِّن كل معرفتنا بالحقيقة، كما رفض وجهة النظر الهيجلية عن العلاقات باعتبارها تحتاج إلى شىء أكبر لكى يربط بينها، وبدلا من ذلك قامت "تجريبيته" على القول (وهذا على عكس كانط) بأن العالم نفسه– وليس الإنسان المدرك– يحتوى على جميع العلاقات التى تكوِّن بنيته, وأن (وهذا على عكس كانط وهيجل) التجربة الإنسانية ليست مسألة مفاهيم وعلاقات، وإنما هى افتراضات مباشرة تقوم على تصورات مسبقة، فالمفاهيم والعلاقات مثل الحق تجىء فى مرحلة لاحقة وتكون صحيحة بالقدر الذى تفيد به أغراض طلاب العلم.

وفى تطويره للصورة البراجماتية عن العالم الاجتماعى, اشتهر چيمس بحديثه عن الحقائق الأخلاقية باعتبارها نتاج نظام ائتمان بين الفرد وبين أغراضه وأهدافه فى الحياة (***James 1976 [1907], p.207***). هذه الفكرة تشرح لنا سبب عداء دوركايم للبراجماتية. فچيمس يرى أن الحقائق الأخلاقية– بل كل الحقائق– تروح وتجىء وفقًا لأغراض الأفراد ونزواتهم وتعاملاتهم اليومية، أما دوركايم فيرى أن تكوين الروابط الأخلاقية يأتى عبر بلورة المفاهيم والتجارب الدينية

المثلـــى، وأن الثـــورات الجماعية أمـــر أشد كثيرًا من مجرد تعبير عن التنـــاقض أو التناحر بداخل هذا النظام الائتمانى، كانت الـــبراجماتية من وجهة نظر دوركايم ما هى إلا هجوم على قدسية العقل الجمعى (***Durkheim 1983 [1913]***).

ورغم هجوم دوركايم, كان وليام جيمس يشبه الفرنسيين فى التزامه بإرجاع القيم الاجتماعية والإدراكية إلى الـــدين ويـــشبه الفيلـــسوفين الوضـــعييْن كومـــت وســـبنسر فى حرصهما على منع العلم من أن يطغى على الإيمان الدينى، لكن فى حين كانت خطة دوركايم هى أن يعيد توصيف الإيمان بأن المجتمع يتعبد لنفـــسه, تبنى جيمس الخطة الوضعية القديمة بترك مساحة كافية للإيمان والتأكيد أن الطريق الوحيد لمعرفة طبيعة الأشياء هو النظر فى القوانين التى تحكم العلاقة فيما بينهـــا، ولأن الحقيقة تتكون دائمًا من خلال المفاهيم الإنسانية, والتى تعتبر نتاج محـــاولات لتجميد أجزاء صغيرة من الحقيقة واستخلاصها، فإن المفاهيم, ومن ثم العلوم, تعجز عن فهم الكليات، لذلك فإن المساحة تبقى للدين، فلو كان الحق يتكون ممـــا نجـــده أفضل لنا لنعتقد فيه, فإن التبرير الـــبراجماتى سوف يـــضحى بالحقـــائق الدينيـــة وبغيرها من الحقائق، لم يكن هدف كتاب جيمس المهم "التجارب الدينية المتنوعة" ***The Varieties of Religious Experience*** (١٩٠٢) أن يظهـــر الـــدين كأكذوبة, وإنما على العكس, أن يظهر الدين باعتباره يخدم العديـــد مـــن الأهـــداف الإنسانية المتنوعة ويعبر عنها، فهو لم يشأ أن يدعو إلى خداع الـــذات أو ضـــعف الأخلاق بأن يجعل الناس يؤمنون بحقيقة شىء ما فقط بأن يُصدِقوا بوجوده أو بأن يعتقدوا فيه، بل تمسك بما تمسك به نيتشه كنموذج للموضـــوعية (***James 1891, vol.II, p.579***), رغم أن نظريته قد لا تكون دعمت موقفه هذا دعمًا كاملا.

ترك الأمر بعد ذلك لجون ديوى ***John Dewey*** لتـــسييس هـــذا الموقـــف الـــبراجماتى وتعميقه اجتماعيًّا، ففى ذروة شهرته بجامعة شيكاغو, حيـــث أســـس مدرسة المختبر الشهيرة, ثم بعد ذلك فى جامعة كولومبيا, قام ديوى بـــدور حكـــيم

الفلسفة والديمقراطية فى الحياة العامة الأمريكية، تأثر فى بداياته بالمثالية الهيجلية وبالتوفيق بين المبادئ السياسية التى وضعها جرين، ورغم أنه عرف كتابات جيمس الذى امتدح كتابه الصادر فى ١٩٠٣ تحت عنوان "دراسات فى نظرية المنطق" ***Studies in Logical Theory*** الذى كان قد ألفه بالتوازى مع مجهوده فى البراجماتية, فإن ديوى بقى على مثاليته مقاومًا أن يسمى نفسه تجريبيًّا، بل قام بالترويج للفكر المثالى عن الوعى واعترف بالإطار المتكامل للتجربة الجسمانية والعاطفية والعقلية, وأصر على إعمال مذهب التجريبية كأسلوب طبيعى لحل المشكلات (***Ryan 1995, pp.85,20***).

كان التواصل الاجتماعى هو المفتاح لنظرة ديوى عن كل من العلم والديمقراطية على السواء. فكل من العلم والديمقراطية يطبقان "الفعل الذكى" لحل المشكلات الموجودة فى العالم التجريبى للحياة اليومية، وكلاهما ينبذ التكبر والغرور والتراتبية وكلاهما يعتمد على أوسع سياق ممكن للتعبير عن المعتقدات وتنقيتها، بل إن الديمقراطية قادرة على استيعاب ممارسات العلم وكذا الدين فى حياة مدنية واحدة نابضة ومتشابكة، وفيما عدا مجال إصلاح التعليم حيث كان لأفكار ديوى تأثير كبير, لم يقدم سوى القليل فى مجال التغيير السياسى أو السياسة العامة. كان فيلسوفًا لما وراء الديمقراطية السياسية, مُعلمًا للمبادئ الديمقراطية المنعزلة- مثل ليبرالية كروتشه السياسية- عن عالم الأحزاب والقوة والصراع.

الوضعية الجديدة والسلوكية وأفول الفلسفة السياسية

يمكن اعتبار الوضعيين المنطقيين فى الفلسفة والسلوكيين فى العلوم الاجتماعية الورثة الشرعيين للمذهب الوضعى, ربما أكثر من البراجماتيين، تم تعميد "الوضعية المنطقية" فى ١٩٣١ على يد عضوين شابين من "دائرة ڤيينا" كانا قد أحاطا برجل المنطق والفلسفة موريتز شليك ***Moritz Schlick*** (***Smith 1986, p.28***)، حاول الوضعيون المنطقيون تطوير الهدف الوضعى لإنشاء علم ذى معنى من الهراء الميتافيزيقى بإنكار (على عكس كانط) وجود أية حقائق بديهية

مسبقة. وبدلا من ذلك تم تصنيف جميع الحقائق باعتبارها إما تحليلية وبديهية (مثل فرضيات المنطق والحساب) أو تجريبية (مثل نظريات العلوم الطبيعية).

وبعد أن قام مفكرو الدائرة بوضع هذ التصنيف الفارق, شغلهم أكثر ما شغلهم تركيبة الحقائق التحليلية المنطقية وطبيعتها، ومع أنهم أعجبوا بتجريبية ميل وكومت فإنهم نصّبوا أنفسهم كوضعيين "منطقيين" ليفرقوا بين اهتماماتهم وبين المنطق الاستقرائى لدى ميل (*Feigl 1969, p.652*). ورغم أن موريتز شليك و"أوتو نيوراث" ***Otto Neurath*** تحمسا وأقاما حركة عالمية عن "وحدة العلوم"، كانت وجهة نظرهما عن كيفية توحيد العلوم أكثر تجريدية من وجهتى نظر الوضعيين كومت وسپنسر, اللذين أصرا على تميز كل فرع من العلوم عن غيره واختلافه عنه.

أما أهل ڤيينا فقد ركزوا على وضع معيار علمى محدد لاستيضاح المعانى، هذا المعيار هو القدرة على التحقق من الوقائع المذكورة، وقد لخص كارل همپل ***Carl Hempel***، الطالب بدائرة برلين, المبدأ الأساسى:

الخاصية الأساسية لأى حقيقة تجريبية هى قابليتها لأن تختبر عن طريق التجربة؛ أى أن تكون نتاجًا لتجارب ملائمة أو ملاحظة مركزة، هذه الخاصية تحديدًا هى ما يميز الوقائع ذات المحتوى التجريبى عن كل من وقائع العلوم الرسمية أو المنطق أو الحساب – وجميعها لا تحتاج إلى اختبارات تجريبية لإثبات صحتها- وعن وقائع الميتافيزيقا الأبعد من التجريب التى لا تعترف أساسًا بالاختبارات التجريبية (*Hempel 1965, p.3*).

هذا الإصرار على التحقق التجريبى من المفاهيم والنظريات عصف بمجال الفلسفة التحليلية فى العشرينيات والثلاثينيات، وبينما يمكننا قول الكثير عن الوضعية المنطقية، فإن اهتمامنا هنا ينصب على نتائج تحديدهم الصارم لمعنى الأخلاق والسياسة وعواقبه، فبينما حاول الوضعيون الكلاسيكيون والپراجماتيون أن يدافعوا عن القيم الأخلاقية أو يعيدوا بناءها، اصطدمت الحقائق الأخلاقية

بتصنيف دائرة ڤيينا؛ وفجأة ظهر الفرق القديم بين الحقيقة والقيمة على السطح مرة أخرى- حيث لم يعد يدل على الفرق النوعى فحسب وإنما أصبح يعبر عن الفرق بين المعنى واللامعنى.

لكن الوضعيين المنطقيين الإنجليز وجدوا طريقتين لتخفيف حدة انعدام المعنى فى خطاب القيمة، الذى كان له أثر كبير على الفلسفة السياسية فى الدول الناطقة بالإنجليزية فى الخمسينيات والستينيات، فتحولت النظرة إلى المعنى باعتباره أسلوبًا للتحقق إلى مبدأ أكثر طواعية بأن "المعنى هو الاستخدام" على يد أ. ج. آير ***A.J.Ayer*** وغيره. وسمح ذلك لـ "ت.د. ويلدون" ***T.D.Weldon*** فى كتابه "مفردات السياسة" ***The Vocabulary of Politics*** (١٩٥٣) الذى اكتمل بمقدمة بقلم آير, أن يقول إن الدعاوى المعيارية التى يضعها الفلاسفة السياسيون ليست بلا معنى, بل إنها تستخدم بأساليب معينة, أى كعبارات أشبه بالقوانين، "القيم يمكن أن تناقش بالأسلوب نفسه الذى تناقش به قواعد الكريكت, لكن الحقيقة والكذب فلا, وسوف تظل الحقيقة والقيمة منفصلتين تمامًا". وقد أعلن آخرون ممن تبعوا خطى آير أن العبارات التقليدية بالفلسفة السياسية مثل "لماذا علىّ أن أتبع أى قانون؟"، عبارات بلا أى قيمة, بينما أسئلة مثل "لماذا علىّ أن أتبع قانون التجنيد الإلزامى؟" لا تحتاج أساسًا إلى فلاسفة ليجيبوا عنها (***MacDonald 1951***).

أما المنهج البديل فقد استوحاه الأخلاقيون مثل ر. م. هير ***R.M.Hare*** الذى بدأ يقترح أن العبارات التى تتحدث عن القيمة لها معانٍ تعبيرية ومكتسبة وليست معانٍ إدراكية، وقد اتخذ فيلكس أوبنهايم ***Felix Oppenheim*** فى كتابه "المبادئ الأخلاقية فى الفلسفة السياسية" ***Moral Principles in Political Philosophy*** (١٩٦٨) هذا السبيل. لكن القول بأن الأخلاق لا توجد سوى فى القناعات الاجتماعية أو الميول السيكولوچية سحب البساط من تحت الاهتمامات التقليدية للفلسفة السياسية، حيث تتشابك الأخلاق مع السياسة، ودفع انتشار هذه

المناهج الوضعية فى الفلسفة الإنجليزية بيتر لازلت ***Peter Laslett*** إلى القول إن "الفلسفة السياسية قد ماتت" (***Laslett 1956, p.vii***).

وكما توقع "لازلت" (***Laslett 1956, p.xi***) فقد صدرت معظم الأعمال النظرية الوضعية البناءة ذات الصلة بالسياسة عن فلاسفة قانون معنيين بطبيعة القانون وسلطته والتزامنا بطاعته, ولم تصدر عن نظرائهم السياسيين، وقد تبعت الوضعية القانونية الكلاسيكية لدى جيرمى بنتام ***Jeremy Bentham*** وجون أوستن ***John Austin*** فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر, تبعت هوبز ***Hobbes*** فى قصر القانون على أوامر الحُكام. لم يكن للقانون عنده مصدر أو سلطة أخلاقيان- فنحن نطيع القانون فقط لخوفنا من العقوبة التى قد يوقعها علينا الحاكم، لكن هذا الموقف يتجاهل حقيقة كون المحاكم تستخدم الالتزامات القانونية لتصدر أحكامها وتقرر تطبيق العقوبات، لكن الوضعيين حاولوا أن يحللوا القانون بأساليب تحفظ له طابعه المعيارى بينما لا تساوى خصائصه المكتسبة بالأحكام الأخلاقية، كانت أكثر المحاولات تأثيرًا هى محاولة المنظر القانونى النمساوى هانز كلسن ***Hans Kelsen***؛ الذى- على عكس الوضعيين المنطقيين- رجع إلى كانط ليبحث عن فرضيات عن القوة المكتسبة للقانون، وقال إن أى نظام قانونى يفترض أن صناعة الدستور صحيحة ومنظِمة لكيفية توظيف القوة بداخله، هذا "التقليد الأساسى" ***Grundnorm*** هو ما حوّل أوامر المشرع الحاكم إلى أنماط ملزمة من التصرف والسلوك. تاريخيًّا، كان القانون ينظم وجوده من خلال قانون دستورى يقر وضع تشريع أساسى وهو الذى يقر بدوره وضع تشريع ثانوى وهكذا، ومن خلال هذه العملية كانت الأعراف العامة تأخذ شكلا أكثر وضوحًا وأقل غموضًا، والدولة هى التشخيص لهذا النظام القانونى المعقد وهى ما يمنحه التماسك (***Kelsen 1945***).

ورغم أن كلسن ***Kelsen*** قد صاغ جدليته بإعمال الكثير من التفاصيل, فإنها بقيت على درجة كبيرة من الالتباس والغموض- إذ هى فى منتصف الطريق بين

الوضعية المنطقية الكلاسيكية والقانون الطبيعى, تقول إن أفعال الإرادة الإنسانية سواء الحقيقية أو المفتعلة هى أصل القانون, بينما فى الوقت نفسه تعطى القانون شكلا من المعيارية المبررة، وقد حاول اثنان ممن قاموا بتطوير جدلية كلسن, وهما رجل القانون الإيطالى نوربرتو بوبيو ***Norberto Bobbio*** والفيلسوف القانونى الإنجليزى هـ.ل.أ.هارت ***H.L.A.Hart***, حاولا أن يتجنبا هذه المأساة. ورغم أنه كان هناك الكثير من الاختلافات فى منهجيهما, فإن كليهما كان متأثرًا بالفلسفة اللغوية التحليلية وركز على توضيح مفهوم القانون باعتباره ينشأ عن الممارسة القانونية. أهم إسهامات بوبيو كتاباه اللذان يعتمدان على محاضراته كأستاذ للفلسفة القانونية بجامعة تورين "نظرية عن الأعراف القضائية" ***A Theory of Judicial Norms*** (١٩٩٣ [١٩٥٨] الجزء الأول) و"نظرية عن النظام القانونى" ***A Theory of the Legal Order*** (١٩٩٣ [١٩٦٠] الجزء الثانى). فى هذين الكتابين حاول بوبيو أولا أن يوضح الخصائص الرسمية للقواعد القانونية, وأن يحدد ثانيًا شكل القانون بوضوح أكبر مما فعل كلسن، باعتباره يتكون من نظام مؤسسى من القواعد (***Bobbio 1993, pp.vii-x***)، لكنه- على خلاف كلسن- لم يجد أن القانون بالضرورة هو نظام تكاملى. بل على العكس, قال إن أى نظام قانونى معقد قد يحتوى على العديد من الأعراف أو القواعد المتضاربة، كان اهتمامه أقل من اهتمام كلسن بتبريرات القانون فى مقابل تكامله، وقال إن القانون لغة, تكتسب صفاتها من خلال استخدام الناس لها ليوصلوا أعرافًا معينة بين بعضهم البعض. وأخيرًا ذهب بعيدًا عن كلسن تمامًا عندما قال إن الدولة كيان سياسى وقانونى، حيث القانون والسياسة مترابطان. ولكونه تلميذًا لكل من المنهج الإيطالى عن العلوم الاجتماعية الوضعية وهو المنهج الذى ارتبط بباريتو وموسكا، وبالمنهج البريطانى الكلاسيكى عن الوضعية القانونية بدءًا من هوبز فصاعدًا، حاولت كتاباته الأخيرة أن تنقب فى العلاقة بين الإطار الدستورى لصناعة القرار وممارسة القوة، وقال إن سيادة القانون والحقوق نتاج تاريخى لتوزع القوة الذى أحدثته الديمقراطية الليبرالية (***Bobbio 1995 [1990]***)، ذلك رغم أنه اتبع خطا

كلسن فى اعتباره الديمقراطية مجموعة من "القواعد الإجرائية للعبـــة" (***Bobbio 1987 [1984]***).

وفى الكتاب المهم "مفهـــوم القـــانون" ***The Concept of Law*** (١٩٦١) حاول هارت أن يفهم القانون كممارسة، وقال إن سلطة القواعد القانونية وواضعيها ومفسريها تقوم على أساس قواعد الاعتراف المقبولـــة، أو المبـــادئ التـــى تحـــدد القواعد، التى ينبغى اتباعها أو التى ينبغى أن تُسن, ومن الذى ينبغى عليـــه ذلـــك. لكن فى مقابل منظرين آخرين مثل لون فـــولر ***Lon Fuller*** (١٩٦٩) أصـــر أن مثل هذه القواعد لا يشترط أن تكون أخلاقية بالضرورة, رغم أن القـــيم المعياريـــة كامنة بداخلها، وتصبح مهمة القاضى هى أن يشرح وجهة نظـــر المـــسئولين فـــى النظام القانونى واستخدامهم الفعال لهذه القاعدة الثانوية, وليس شرح القيم الأخلاقية الشخصية أو الاجتماعية. فعلم القضاء وفلسفة التشريع إذن هى مزيج من التحليـــل الاجتماعى لنشاطات رجال القانون والتحليل المنطقـــى لمفهـــومهم عـــن القواعـــد القانونية، فالقانون لا ينفصل عن الأخلاق فحسب وإنما ينفصل عن السياسة أيضًا، ودور الطبقة القانونية ليس فى صناعة القانون بل فى تطبيقه بالرجوع إلى القواعد والإجراءات الشرعية أو الصحيحة قانونيًا بداخل النظام. نظرية "هارت" فكرة قوية عن كيفية عمل القانون، فلا عجب أن إعادة إحياء الفلسفة الـــسياسية جـــاءت عـــن مصادر أمريكية كانت تعارض رسميات إعمال المنهج القـــانونى ورأت أن الـــدور السياسى الذى قامت به المحكمة الأمريكية العليا أثناء رئاســـة إيـــرل وارن ***Earl Warren*** لها لم يكن انحرافًا وإنما هو نموذج يحتذى (***Dworkin 1977***).

ترجع أهمية مدارس القانون فى إحياء الفلسفة السياسية الأمريكية إلى انتشار العلوم السياسية الوضعية. وكما قال برنارد كريك ***Bernand Crick*** فى منتصف الخمسينيات فإن علماء السياسة الأمريكيين فى النصف الأول من القرن العـــشرين تأثروا تأثرًا شديدًا بتفاصيل التجربة الديمقراطية وخصوصياتها فى هذه الدولة، كما

تأثروا بالمبادئ الوليدة لعلم الاجتماع وعلم النفس(٥). لكنهم لم يترددوا فى البحث عن الشرعية الفلسفية لمبادئهم الوليدة عن طريق لفها فى معطف الوضعية المصنوع فى الخارج.

لقد أدى الحلم الأمريكى بوجود معرفة وأخلاقيات ديمقراطية مفيدة إلى المناداة بوجود علم سياسى واهتمام واسع بأعمال كومت وسبنسر وعالم الاجتماع السياسى البريطانى لورد برايس ***Lord Bryce***، لكن النظرة النوعية الجديدة للعلوم نشأت بعد الحرب العالمية الأولى عندما فقدت مثاليات الحقبة التقدمية للإصلاح السياسى بريقها، بدأ تشارلز مريام ***Charles Merriam*** بجامعة شيكاغو دعوة جديدة من أجل علم سياسة جديد قادر على إصلاح السياسة بما أن المصلحين غير العلميين قد فشلوا، وأعلن أنه يتعين على أمريكا أن تضع مستقبلها فى أيدى "العلوم المختبرية" حتى تتجنب تكرار سياسات الغاب المعمول بها أثناء الحرب (***Merriam 1970 [1925], p.247*** ورد فى ***Crick 1959, p.139***). كان الجديد فى برنامج مريام هو رغبته فى وجود علم سياسة مصمم خصيصًا وفقًا للعلوم الطبيعية، ويرجع ذلك- جزئيًا- إلى برنامج السلوكية الذى كان بدأه الأمريكى جون ب.واطسون ***John B.Watson*** فى الأبحاث السيكولوجية. وقد احتل السلوك مكان الصدارة فى دراسات السلوك السياسى على يد زملاء مريام بشيكاغو مثل هربرت تينجستن ***Herbert Tingsten*** وهارولد لاسويل ***Harold Lasswell*** وغيرهما, وقد كرس علماء السياسة أنفسهم لقياس السلوك وتحليله وتوقعه.

وكما قال كريك ***Crick***, لم تكن المتضمنات السياسية لهذا العلم السياسى الجديد تقتصر على مقترحيها فحسب, فرغم أن علماء السياسة كانوا يصرون على التفرقة الحادة بين الحقيقة والقيمة (وهى التفرقة التى قالت بها الوضعية)، فقد وجهوا أبحاثهم ودراساتهم إلى القيم الأمريكية الأساسية للمساواة والديمقراطية،

---

(٥) هذه الفقرة وما بعدها اقتباس من كتاب كريك Crick (1959) (انظر الفصل العشرين).

ومالوا إلى قول كومت إن قوة الدولة – مدعومة بالنخبة العلمية فيها– يمكنها أن تزيد من هذه المساواة، أما النقاد المرتبطون بالمناهج القديمة للفلسفة السياسية فقد سارعوا بتوضيح تلاشى الفرق بين الحقيقة والقيمة وفرضيات القيم الديمقراطية التى لم يتم اختبارها فى أعمال علماء السياسة الجدد (مثل ستراوس ***Strauss***)، وظهرت النسخة المتطرفة من هذا الشك فى نقاش مجلس الشيوخ عام ١٩٦٢ عما إذا كانت العلوم الاجتماعية تقع فى دائرة اهتمام مؤسسة العلوم القومية ١٩٤٦ الجديدة حين أصر العديد من الشيوخ بالمجلس أن "العلوم الاجتماعية" لا مكان لها فى المؤسسة الأمريكية.

لكن سرعان ما فُندت تلك الطموحات الجديدة للعلوم الاجتماعية الوضعية، فالفلاسفة من أمثال بيتر وينش ***Peter Winch*** وتشارلز تيلور ***Charles Taylor*** فندا ملاءمة السلوكية كمعيار أو تفسير للفعل الإنسانى، وتشككا فى إمكانية تفسير السلوك الإنسانى أو توصيفه دون الرجوع إلى النوايا أو الدوافع أو الأسباب الموجودة لدى القائمين بهذا السلوك، وقد اعتمدا على نقاد الوضعية التفسيريين السابقين وعلى الأعمال اللاحقة لـ"لودفيج فتجنشتاين" ***Ludwig Wittgenstien*** فقالوا بأن الممارسات الاجتماعية تحتوى على "شكل من أشكال الحياة" يتعلق بعادات معينة وبأشكال من العقلانية، وبالتالى فإن التصويت بالانتخابات مثلا لا يمكن فهمه على أنه تصرف فردى أو نتاج لرغبة ذاتية, ولا يمكن فهمه إلا على خلفية معقدة من التقاليد والأعراف والمفاهيم والممارسات الاجتماعية (***Taylor 1985, p.35***)، فى الوقت نفسه حاول المفكر الأمريكى تالكوت پارسونز ***Talcott Parsons*** أن يعيد إنشاء علم الاجتماع بأن يطرح جانبًا ما أسماه المؤسسات الوضعية–النفعية لصالح المنهج الوظيفى (***Taylor 1964; Parsons 1947 [1937]***)، وقد بدا مشروع پارسونز باعتباره الموجة الأولى من موجات عديدة تالية لما أسماه كونتين سكينر ***Quentin Skinner*** فيما بعد "العودة إلى النظرية الكبرى عن العلوم الاجتماعية", ومعظمها كان يعمل ضد الميول الوضعية (***Skinner 1990***).

أحد الأمثلة على عودة النظرية الكبرى جاءت مع النقاش الذى دار فى الستينيات فى مجال العلوم الاجتماعية الألمانية، فقد تحدى كارل بوبر الوضعية المنطقية لفترة ڤيينا تحديًا كبيرًا حيث لاحظ أن أى تأكيد أو تحقق من طبيعة الشىء أو شأنه لا يمكن أن يكون نهائيًا بما أننا سنجد دائما مقابلا له، وقد وضع بوبر التحقق محل التزييف وقال إن العلوم الاجتماعية سوف تسهم فى "تجزئة الهندسة الاجتماعية" على أساس استنتاجاتها الصحيحة، رغم أنه انتقد الطموحات الاشتراكية لإعادة قولبة المجتمع ككل, وهو الأمر الذى أرجعه إلى التأثير السيئ لأفلاطون هيجل (*Popper 1945*). لكن منهج بوبر نفسه سرعان ما هوجم باعتباره مغاليًا فى الوضعية لتصويره نمو العلوم على أنه أمر تراكمى باطراد وهو التصوير الذى تجاهل دور القيم فى تكوين المشاكل والنقلات المفاجئة فى البديهيات الإدراكية التى أشار إليها توماس كون ***Thomas Kuhn*** (١٩٦٣) وغيره من النقاد.

وقد حظى عرض بوبر عن منطق العلوم الاجتماعية بمؤتمر للجمعية الاجتماعية الألمانية بـ"توبينجن" فى ١٩٦١ برد من تيودور ادورنو ***Theodor Adorno*** أحدث إعادة نظر فى مسألة الوضعية ***Positivismusstreit*** برمتها (***Adorno et al. 1969***)، وتحدث أدورنو كعضو فى مدرسة فرانكفورت التى كانت ملتزمة بإمكانية التفرقة النقدية بين دعاوى المعرفة والضلالات الأيديولوجية فى المجتمعات القمعية، وقد أصر عضو أصغر سنًا بمدرسة فرانكفورت وهو يورجن هابرماس ***Jürgen Habermas*** فى إسهاماته أن العقلانية أو المعرفة العلمية لا يمكن التعامل معها بطريقة الفكر الوضعى باعتبارها قابلة لأن تُستهلك (***Habermas 1969a; 1969b***)، بل ذهب هابرماس إلى أن أنشأ نظرية مهمة عن العقلانية التى تعتمد على البراجماتية وعلم الاجتماع الكانطى الجديد كما تعتمد على العديد من التيارات الأخرى فى الفكر الفلسفى (مثل كتاب هابرماس (١٩٨٢)؛ انظر أيضًا الفصلين الثالث عشر والسادس عشر من هذا الكتاب).

لكن بعد أن كان "لازلت" ***Laslett*** قد أعلن موت الفلسفة السياسية فى الدول الناطقة بالإنجليزية قبل الأوان، عادت وظهرت بقوة من جديد فى الستينيات (انظر الفصل الثانى والعشرين)[٦]، وقد قدم رولز ***Rawls*** أسلوبًا بنائيًّا قال إنه قادر على التفرقة بين المبادئ المختلفة للعدالة على أسس عقلانية, رغم أنه تخطى مشكلة نسبية القيمة عندما اشترط وجود مبادئ أخلاقية معينة كأساس، وبعد رولز عاد الفلاسفة السياسيون يحللون القيم, أحيانًا دونما أثر يذكر وأحيانا يعيدون بناءها أو الدفاع عنها على أسس مختلفة، وقد كرس الفكر السياسى نفسه لتوضيح معانى الأفعال والسياقات فى برنامج كان بمثابة استجابة تفسيرية للوضعية، انتهت المعركة ضد الوضعية بخسارتها وانتصار تلك المبادئ، لكن جمعيات العلوم السياسية القومية لازالت تعتبر الفلسفة السياسية جانبًا منعزلا فى مجال لازال يفتخر بجذوره الوضعية، أما فيما يتعلق بطموحات الوضعيين للإصلاح والسيطرة الاجتماعية, فقد يُظن أنهم يحاولون إحياء خيالات عن تحسين المجتمع، لم تعد اللغة المعادية للوضعية عن المنهج الحيوى والإرادة بأوضح الآن عما كانت عليه فى نهاية القرن التاسع عشر لكن المعركة بين الوضعية ومناهضيها لم تحسم بعد.

---

(٦) من هؤلاء الذين ظلوا يدافعون عن الفلسفة السياسية فى إنجلترا كمبدأ صحيح: برلين Berlin (1962) وبارى Barry (1965)؛ وفى أمريكا شاكلر Shklar (1957) وولين Wolin (1960)، وقد أعلن أنها لازالت حية ولازالت ملائمة عندما صدر كتاب رولز "نظرية عن العدالة" A Thoery of Justice..

١٦ـ ما بعد الحداثة : أمراض الحداثة من نيتشه إلى فلاسفة ما بعد البنيوية

بيتر ديوس *Peter Dews*(*)

تعريف ما بعد الحداثة

فى الربع الأخير من القرن العشرين أصبح مفهوم ما بعد الحداثة والفكرة المرتبطة بها محورًا أساسيًّا فى النقاش الفلسفى والتحليل الثقافى والنظرية الاجتماعية والسياسية. ظهرت فكرة "ما بعد الحداثة" أساسًا فى السياق الفنى الجمالى منذ الثلاثينيات لكن المصطلح ظل يستخدم على نحو متقطع ثم ازداد تكرارًا بدءًا من منتصف السبعينيات(١). بدأ ذلك التعميم فى مجال العمارة، مع توظيف صفة "ما بعد الحديث" لوصف التمرد على الوظيفية التكنوقراطية الموجودة فى "الشكل العالمى" السائد حينذاك (*Jencks 1991 [1978]*)، ثم راح ينتشر سريعًا بعد ذلك، فى البداية ليصف التغيرات والتطورات الجديدة فى الأدب والتصوير والوسائط الفنية بشكل عام، ثم ليصف التطورات الاجتماعية والثقافية التى يفترض أنها تمثل كسرًا للممارسات والأنماط الفكرية السائدة فى الحقبة الحديثة، وكان ظهور ما بعد الجداثة يعنى بالنسبة لروادها المتحمسين نقلة إلى عصر تاريخى جديد أبعد من الحداثة.

أعطى الفيلسوف الفرنسى چان فرانسوا ليوتار *Jean François Lyotard* صياغة رائدة لحقبة ما بعد الحداثة فى كتابه "حالة ما بعد الحداثة" *La condition postmoderne* الذى نُشر أول ما نُشر فى ١٩٧٩، ويرجع جزء من نجاح هذا

---

(١) يُرجع أندرسون جذور مصطلح ما بعد الحداثة إلى سنة ١٩٣٤ عندما ابتكر الناقد الأسبانى فردريكو دى أونيس كلمة postmodernismo ليصف التعقيد الظاهرى الذى طرأ على الحركة الحداثية فى الفنون، وهو تراجع عن شكلها الأصلى (Anderson 1998).

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة "إسكس"

الكتاب، الذى قدم سلسلة من الأفكار الخصبة وليس مجرد جدلية محكمة, يرجع إلى التماسك والترابط والإحكام الذى عرّف به ليوتار مصطلحه الأساسى. كانت حالة ما بعد الحداثة بالنسبة لليوتار تعنى إنهاء شرعية "السرديات الكبرى" أو "التشكك فى الأساطير المبالغ فيها" (*Lyotard 1984, pp.37-41,xxiv*)، وحسب رأيه فإن المخطط الكبير لعملية التقدم التاريخى والتطور الاجتماعى الذى نشأ عن التنوير, سواء كان ليبراليًا أو ماركسيًا، كان قد فقد مصداقيته، كما أفرز الرعب السياسى والكوارث الأخلاقية فى القرن العشرين, مصحوبان بالصفات الشرطية والتجريبية المجردة للمعرفة العلمية الحديثة, أفرزا عدم ثقة فى التقدم الإنسانى ككل، كانت جدليات ليوتار فى بعض المناحى قريبة الشبه بالجدليات التى قامت فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات على لسان رواد جدلية "نهاية الأيديولوجيا" الليبراليين. لكن فى حين أعلن كتاب وفلاسفة مثل دانيل بل ***Daniel Bell*** وسيمور مارتين ليبست ***Seymour Martin Lipset*** ورالف دارندورف ***Ralf Dahrendorf*** موت الأيديولوجيات الشمولية والفاشية والشيوعية (***Waxman 1968***)، فإن ليوتار ألغى فكرة انتصار الديمقراطية الليبرالية أيضًا, جاعلاً منها مجرد "سردية كبرى" أخرى، مجرد واحدة من الصيغ المضللة بالمشروع الحداثى. إن ليوتار لا ينكر أن الدافع إلى الحكى أو الأسطورة أمر جوهرى للوجود الاجتماعى، بل يصُر على أن الحكى طريقة أساسية يتفاهم بها الأفراد والمجتمعات ويجعلون لحياتهم معنى، لكنه يرى أن الناس فى المستقبل سيضطرون إلى الاعتماد على الحكايا المحلية المتواضعة والمباريات اللغوية (والمصطلح مأخوذ من ڤتجنشتين) تاركين أى إدراك شامل عن التطور الاجتماعى وفكرة الالتفاف حول إجماع كامل.

وأيًا كانت مواطن قوة الجدل الفلسفى التاريخى القائم فى كتاب "حالة ما بعد الحداثة" ***The Post modern Condition*** أو ضعفه، فقد لخص الجو الفكرى الناشئ حديثًا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة، وشهدت الثمانينيات دفعة كبيرة من أنماط التحليل الثقافى والاجتماعى والسياسى العميقة الشك فى النظريات القائمة

والأفكار الشائعة والأفكار الخاصة بالتقدم التاريخى, واستبدلت هذه بالدعوة إلى التعددية المعرفية والإصرار على التنوع الثقافى الاجتماعى وأحيانًا على إظهار التفكك الذاتى، ولو أننا قمنا باختيار موضوعين أو ثلاثة لتلخيص هذه التطورات لوجدنا الآتى:

نزعة مناقضة للمؤسسية ***anti foundationalism*** : وتعنى أن التقاليد الأخلاقية والمبادئ السياسية لا يمكن أن توضع على أسس ميتافيزيقية محضة وأن المعرفة لابد من أن تنتمى إلى السياق اللغوى والاجتماعى والتاريخى.

نقد فكرة "الذات الفاعلة" ***subject*** : رفض فكرة أن الإنسان ما هو إلا ذات عقلانية تعكس ما يمر بها من تجارب، وعنصر واعٍ قادر على تقرير مصيره أو هو عنصر يبدأ الفعل، وهى الأفكار التى يفترض أنها محورية فى المناهج الفلسفية الحديثة؛ فالمفكرون فى زمن ما بعد الحداثة يولون الكثير من الاهتمام إلى مسائل الثقافة والسلالة والنوع كما يولون الاهتمام نفسه إلى الوجود الجسدى للإنسان مما يجعلنا نرى الذاتية كشىء منقسم متضارب متصارع داخليًّا يتشكل بفعل رغبات اللاوعى.

الاعتراف بوجود فروق واختلافات مع دعاوى "الآخر" : فكرة أن الأخلاق الجماعية والمناهج السياسية لابد من أن تغلب على الفروق الثقافية والعرقية وغيرها بين البشر مما ينبذ أو يهمش المجموعات التابعة أو الأصوات النشاز، ومن هذا المنطلق فإن عقلانية التنوير والعالمية هى مركزية أوروبية مقنعة، وكما قال الكثير من مفكرى ما بعد الحداثة، فإن استبعاد المغايرة قد يقوم على البنى الأساسية للمفهوم الغربى للعقل.

تأثر فكر ما بعد الحداثة – كما تطور فى العالم الغربى المتقدم – بكوكبة من المفكرين الفرنسيين الذين برزوا أثناء الستينيات والذين يشار إليهم بـفلاسفة "ما بعد البنيوية" (بما أنهم استجابوا بعدة طرق إلى "البنيوية" الشكلية المعادية للذاتية التى سادت الفكر الفرنسى من البداية إلى منتصف الستينيات)، وتتضمن هذه

الكوكبة أسماء مثل جاك دريدا ***Jacques Derrida*** و ميشيل فوكو ***Michel Foucault*** و جيل دولوز ***Gilles Deleuze*** و جاك لاكان ***Jacques Lacan*** (ولم يصبح ليوتار مؤثرًا إلا فى أواخر السبعينيات، أما فى الستينيات فكان عضوًا فى المجموعة اليسارية "الاشتراكية أو البربرية" ***Socialisme ou Barbarie*** وكان يقدم شكلاً من أشكال "الماركسية الغربية" ***Western Marxism***)، يجمع بين أعمال كل هؤلاء الكتاب الاهتمام بعدم الاستقرار اللفظى والتصدع المعرفى وعدم اتباع الذاتية مصحوبًا بالشك فى الخطط التنموية والغائية، ومما لا شك فيه أن الدوافع المحلية الناشئة عن السريالية وعن تحالف المفكرين الذين ظهروا فى الثلاثينيات مثل موريس بلانكوت ***Maurice Blanchot*** وچورچ باتاى ***Georges Bataille*** تبدو واضحة تمامًا فى منهج ما بعد البنيوية (***Bürger 2000***)، لكن أعمال هذا الجيل من المفكرين الفرنسيين وهو جيل ذو حداثة وابتكار لا جدال فيه- قد تشكل بفعل فيلسوفين أوروبيين مهمين فى أوائل القرن التاسع عشر والقرن العشرين ألا وهما فريدريك نيتشه ***Friedrich Nietzsche*** (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ومارتين هيدجر ***Martin Heidegger*** (١٨٨٩ - ١٩٧٦) وقد استجاب كل مفكرى ما بعد البنيوية واشتركوا وطوروا أفكار نيتشه وهيدجر واهتماماتهما بشكل أو آخر.

أسلاف ما بعد الحداثة : نيتشه وهيدجر

العلاقة بين هذين المفكرين الكبيرين بحد ذاتها قضية شائكة للغاية، لكن الكثير من المعلقين يتفقون فى أنهما يشتركان فى التحليل الفلسفى عن الحداثة باعتبارها نقطة التحول فى تاريخ الغرب، كلاهما يوصف بأنه "بعد حداثى" ويبدو أن لهذا الوصف ما يبرره فى جانب مهم واحد على الأقل: فهما يشتركان فى الرأى بأن الوعى الحديث والأنماط الحديثة للحياة الاجتماعية لا يمكن أن تشرع تشريعًا نهائيًا وبالتالى لا يمكن أن توازن نفسها بنفسها، كما يريان أن الحداثة حقبة أزمة

غير قابلة للحل، ويتوقعان فجرًا تاريخيًا جديدًا ونقلة إلى نمط جديد من التجريب وعلاقة مختلفة بين الإنسان والعالم "أبعد" من الحداثة، تلك الراديكالية الأساسية كانت أكبر المؤثرات على جيل ما بعد البنيوية، وبالطبع قد تكون مفارقة تاريخية أن نصف نيتشه أو هيدجر بأنهما "بعد حداثيين" كمفكرين .. كما أن أتباعهما من المفكرين الفرنسيين قد رفضوا هذا الوصف، ومع ذلك فإن أنماط المشاعر التى حَدَّثَ عنها الفكر الفرنسى بدءًا من الستينيات فصاعدًا والتى كونت فيما بعد الفكر بعد الحداثى على المستوى العالمى، لا يمكن فهمها إلا عند إرجاعها إلى جذورها فى فكر نيتشه وهيدجر.

يدور فكر نيتشه حول القول بأن الثقافة والحضارة الغربية هى ثقافة وحضارة مشلولة منذ البداية بسبب توجهها نحو الحقيقة الكلية الكامنة فى العالم الآخر, غير المحددة بزمن، ويفترض نيتشه أن هذا المفهوم عن الحقيقة صاغه أول من صاغه أفلاطون وانضم إليه لاحقًا التحالف الداعى إلى الزهد والورع الموجود فى الديانة المسيحية؛ كما يرى نيتشه أن هذا المفهوم عن الحق يعتمد على فهم خاطئ بأن هناك ذات عالمة قادرة على الوصول إلى الحقيقة دون أى تحيز أو محاباة، وأن هناك- على الجانب الآخر من العلاقة المعرفية- حقيقة موضوعية يمكن العلم بها، وهو يرفض كلا الافتراضين فيقول إن فكرة "الذات" العالمة أسطورة ومحض خيال يوارى المشاعر والمصالح والدوافع العديدة المتصارعة (وهى كامنة فى اللاوعى) لدى الإنسان، وكما أن فكرة الذات العالمة هى فكرة مطلقة مجردة تمنع التداخل الشديد بين ما هو عقلى وما هو جسمانى فى الوجود الإنسانى، فإن فكرة وجود عالم حقيقى خلف تنوع الأمور الظاهرة وتعددها، هى كذلك فكرة مطلقة مجردة.

من الآن فصاعدًا – أعزائى الفلاسفة – دعونا ننتبه إلى الأسطورة الخطرة القديمة القائلة بوجود "ذات نقية لا يحدها زمان ولا يساورها ألم". فالرؤية الإدراكية الحقيقية هى النوع الوحيد من الرؤية، والمعرفة الإدراكية هى النوع الوحيد من

المعرفة وكلما ازدادت المشاعر بشأن أمر ما كان لدينا العديد من الآراء المختلفة التى نستطيع بها أن نرى هذا الأمر، وكان لدينا مفهوم أكثر اكتمالاً وشمولاً عنه كلما ازدادت موضوعيتنا بشأنه (***Nietzsche 1996 [1887], p.98***).

يعود جزء كبير من قوة فكر نيتشه إلى أنه لا يعارض نظرته الطبيعية المناهضة للثنائية عن العالم, السائدة فى الفكر والثقافة الغربيين، بل إن أسلوبه التركيبى المتمركز حول عناصر الذاتية يوضح الأسلوب المدمر للذات الموجود فى المنهج الأفلاطونى المسيحى، كانت فكرة الحقيقة الشاملة التى لابد من البحث عنها بغض النظر عن أى مصلحة للإنسان أو اهتمام بالعواقب هى ما أدى إلى انهيار الافتراضات التى وضعت المثل الأعلى للحقيقة فى المقام الأول، وكما كتب نيتشه فى نص لم ينشر: "إن الحقيقة قاتلة... تقتل نفسها بنفسها (ما دام أنها تنشأ عن الوهم)" (***Nietzsche 1979, p.92***)، وقد رأى أنه حتى الفكرة الحديثة عن المعرفة العلمية الموضوعية هى إحدى أشكال "إرادة الحقيقة" فى الغرب. بل هو يرى أن العلمانية الحديثة بوجه عام هى نتاج المُثُل الإيمانية: "الإلحاد المطلق الكامل هو كارثة، هو نتاج ألفى عام من التدريب على الحقيقة المطلقة المجردة وإنكار الإيمان بالله" (***Nietzsche 1996 [1887], p.134***).

إن رد فعل نيتشه عن الإلحاد باعتباره كارثة وجودية يعكس مدى جديته فى مواجهة الأزمة التاريخية التى قام بتشخيصها فهو يظن أن البشر قد وصلوا إلى نقطة تحول ولابد لهم من إيجاد معنًى وقيمة لحياتهم من خلال ممارسة القدرة الخلاقة التى أسماها "إرادة القوة"، لكن معظم الحداثيين عجزوا عن ذلك ومن ثم رتعوا فى حالة من العدمية، ولأنهم من وجهة نظره ملتزمون بتعاليم الكنيسة بلا اقتناع فإنهم أصبحوا لا يؤمنون بالقيم الموروثة لكنهم يفتقرون إلى القوة المطلوبة لإنتاج قيم جديدة، وكانت مبادئ ما يوصف الآن بـ"الديمقراطية الليبرالية"– وهى المبادئ التى كانت حتى أواخر القرن التاسع عشر مجرد برنامج سياسى أكثر منها حقيقة واقعة– هى مجرد تعبير عن العقلية المتوارثة للقيم المسيحية الأفلاطونية المنكرة للحياة.

انظر إلى فترات من تاريخ شعب ما عندما يصعد رجال الدين إلى القمة : إنها فترات الضعف والانهيار، وسيادة كبار الموظفين ليست أبدًا دلالة جيدة- تمامًا كازدياد الديمقراطية، والمحاكم العالمية للسلام بدلاً من الحرب، والمساواة في الحقوق للمرأة وزيادة دين التعاطف. كل هذه أعراض ودلائل على أن هناك حياة تنهار. (*Nietzsche 1996 [1887], p.129*).

لكن ماذا يعنى أن نخلق القيم ونفرضها, على خلاف العقلانية العاجزة والخضوع للأعراف السائدة فى العالم الحديث؟ وما الحقيقة التى تنشأ عن مثل تلك القيم؟ لقد حاول نيتشه بعزم شديد أن يوضح مثل تلك القضايا مرارًا وتكرارًا لكنه لم يصل إلى إجابة نهائية، وأصبح أكثر قوة فى حديثه عن أن العالم فى تجدد دائم ودورى، وهى النظرة التى لا يستطيع إلا أصحاب الشجاعة والجرأة أن يواجهوها ويؤكدوها، لكن رغم أن نظرته الوضعية بقيت محيرة فإن حديثه عن الشعارات الجوفاء الحديثة كان عميق التأثير كما كان هجومه على الأفكار الميتافيزيقية عن الحق قد أثار الكثير من أفكار النسبية والمنظورية, فى حين كان تعمقه داخل الوعى نموذجًا يحتذى فى شك ما بعد الحداثة فى مسألة الذات الواعية، ثم إن مبدأه الأساسى عن تكرار الأحداث نفسها أضفى تحديًا حقيقيًا للمفاهيم الغائبة عن التاريخ ثم أخيرًا كتاباته المفعمة بالحركة والغنية بالتجارب ولغته الثرية العابثة المرحة أحيانًا، البعيدة النظر أحيانًا أخرى، التى يعبر بها عن شعوره بأزمة العصر، كانت تلك كلها مؤشرات قوية على النمط الفكرى بعد الحداثى.

مارتن هيدجر- شارك نيتشه الشعور نفسه بأن الفكر الميتافيزيقى الغربى قد استُهلك وبأن أزمة الثقافة المعاصرة لن تُحل إلا من خلال بداية جديدة قوية. كان هيدجر محاضرًا شابًا بجامعة فرايبورج فى أوائل العشرينيات ذا كاريزما خاصة، أثر فى طلابه تأثيرًا شديدًا ولم يدع لديهم مجالاً للشك بأن الفلسفة لابد من أن تكون استجابة للحظة الراهنة ***being now*** (أو بالألمانية ***Jetztsein***) وأن مهمتها الأساسية هى أن تعبر عن الوجود (أو ***Dasein***) وأن تبعد عن نفسها أى اغتراب

عن الواقع (*Heidegger 1999a, pp.14-11*). لكن من الأمور الدالة أنه أنكـر أن هذا المفهوم الجديد عن الفلسفة معناه أن نـصبح "حـداثيين قـدر المـستطاع" (*Heidegger 1999a, p.15*)، وإنما المطلوب هو المعرفـة المتعمقـة بـالفكر الفلسفى ونقضه ثم إعادة بنائه ***Abbau*** وفقًا للمتطلبات الفكرية الحالية. يقـول: إن المطلوب هو الذهاب لأبعد من نقطة البداية والوصول إلى فهم ما يتضح من الأمـور، ولذا فمن الأهمية بمكان اكتشاف تاريخ الفكر... لابد من تفكيك الفكر والمناهج الفكرية وتجزئتها ولن يكون ذلك إلا من خلال النقـد التـاريخى (*Heidegger 1999a, p.59*)، وقد ظلت آراء هيدجر هذه- التى أعلنها فى بداية حياته المهنية- محورية بالنسبة له رغم كل التغيرات والمنحنيات خلال رحلته الفكرية.

كان إصرار هيدجر على نقض المنهج الفكرى المتبع مدعومًا بالقناعة أن آلة الفكر الحديث وخاصة مركزية "الذات" العالمة داخل هذه الآلة قد أدت إلى كارثـة موضعة العالم ***objectification*** (أى جعله موضوعيًا)، وهـو يـرى أن تلـك النزعة لم يبدأها ديكارت إنما هى ممتدة على مدار تاريخ الفكر الغربى كلـه بـدءًا من اليونان فصاعدًا. وقد عكف هيدجر فى رائعته "الوجود والزمن" ***Being and Time*** أو (***Sein und Zeit***) (١٩٢٧) أن يناقض التركيبة الحديثة السائدة عن أن التجربة هى ثنائية بين حاكم ومحكوم أو فاعل ومفعول به أو ذات وموضوع مـن خلال دراسة علم الظواهر عن "الوجود فى العالم"، حاول أن يثبت أننا- أساسًا- لا نقابل عالمًا من "المواضيع" من وجهة نظر ذات تراقب وتضع النظريـات، لكننـا نرتبط بالعالم بأساليب تفترض فهمها مسبقًا لمعنى الكينونة ومعنى الوجود وكل مـا يحيط به، هذا الفهم المسبق هو ما تغطيه نظريات الفلسفة والعلـوم، لكنـه يمكـن معرفته من خلال التجارب حيث الوجود يقع أبعد من حدود التفسير، وأهـم هـذه التجارب هى إدراك أن "الموت هو أشد الاحتمالات لاعقلانية, لأنه يحتوى جميـع الاحتمالات الأخرى ويلغيها فى الوقـت نفـسه" (***Heidegger 1962 [1927], p.294***). لكن هذا "الوجود" يبتعد عن هذا القلق إلى شكل محايد من التواجد يسميه الـــــ "هـم" "***das Man***". إذن فالأصـالة لـدى هيـدجر "***authenticity***"

(*Eigentlichkeit*) تعنى مواجهة نهايتنا المحتومة, والحفـاظ علـى احتمـالات الوجود والتمسك بها, حيث الاقتراب من الموت يزيد مـن شـعورنا بهـا، تلـك الاحتمالات لا يخلقها الوجود لكنها تُؤخذ من العالم التاريخى الثقافى الـذى ننتمـى إليه فى عملية يسميها هيدجر "التكرار" (*Wiederholung*).

وإذا ما أعدنا التفكير وجدنا أن رطانة فلسفة هيدجر الأولى وكراهيته للنفعية والسطحية والفضول السخيف فى المجتمع الحديث وتوقه إلى "لحظة تتـضح فيهـا الرؤية ويواجه فيها الوجود نفسه ويواجه كل ما ينتسب إليه" (*Heidegger 1995, p.165*)، لها علاقة قوية بلغة اليمين الراديكالى الذى ساد ألمانيا وكل مكان آخـر فى أوروبا فى العـشرينيات والثلاثينيـات (*Bourdieu 1991, pp.7-39*). فـى الوقت نفسه فإن حماسته لاحتكار النازى للسلطة وانضمامه إلى الحـزب النـازى *NSDAP* فى ١٩٣٣ بعد أن أصبح رئيسًا لجامعـة فرايبـورج جـاءت صـدمة لزملائه وطلابه، ظل يلقى الخطب العصماء تأييدًا للنظام لمدة ما يقرب من عـشرة شهور ونظم معسكرًا دراسيًّا فى الغابة السوداء للطلاب وأعضاء هيئـة التـدريس الموالين للنازى. لكن هيدجر لم يكن من مؤيدى النازى دون عقـل، وبـدا أنـه لا يعادى السامية عداء شخصيًّا رغم تأييده المؤسف فى بعـض الأحيـان لعنـصرية النظام. كانت نظرته إلى التجديد الراديكالى للروح الألمانية نظرة خاصة جدًّا ولـم تكن أبدًا موالية للنظام تمامًا أو كاملة التواطؤ مع السلطات، وقـد تـرك رئاسـة الجامعة بعد أقل من عام ربما بسبب ضيقه من براجماتية المتفـوقين عليـه علـى الصعيد السياسى[٢].

من المؤكد أن هذا الفكر ألقى بظلاله على مستقبل هيدجر كفيلسوف ولازالت معانيه ومتضمناته موضع جدل عميق، والدرس واضح جدًّا بالنسبة للمعلقين غيـر المتعاطفين معه: إن محاولة التفكير أحادى الزاوية فى الحداثة وتشخيصها على أنها تفكك وتشرذم اجتماعى وانعدام للمعنى هى كارثة محققة إذ لن تأتى سوى بتحطـيم

---

(٢) للمزيد من التفاصيل بشأن توجهات هيدجر السياسية فى الثلاثينيات وما بعدها انظر Ott (1993).

أهم منجزات الحداثة من ديمقراطية سياسية وحرية فردية (*Ferry and Renault 1990, pp.50-80*). لم يعترف هيدجر طيلة حياته بأى شىء إيجابى قط فى القيم الديمقراطية الليبرالية، وبقيت نظرته إلى العالم الحديث دائمًا نظرة موحشة، لكن فكره مر فى الثلاثينيات بمنعطف كبير ***Kehre***، لعبت فيه كل من الإشكاليات التى لم يجد لها حلاً فى فكره السابق والآثار السلبية لانتماءاته السياسية المجهضة دورًا كبيرًا. وانتقل فى هذا المنعطف من تركيزه على الوجود ***Dasein*** إلى ما أسماه "تاريخ الوجود" (*Seinsgeschichte*)، وهو عبارة عن تأمل فى كيف كَشَفت مسألة الوجود وكيف أخفت نفسها فى تاريخ الغرب وذلك من خلال سلسلة من أشكال الاستجابات الأساسية للعالم: أنماطًا من التجربة التى وجدت مآلها فى الميتافيزيقا.

باختصار، كان أوضح جانب فى الفكر الأوروبى بالنسبة لهيدجر- بعد حقبة سقراط على الأقل- هو عدم فهمه وتناسيه لمسألة الوجود، هذا التناسى لم يكن مصادفة بما أن الوجود لعبة لإخفاء الذات والكتمان أو ما أسماه فيما بعد "الحدث" (*Ereignis*)، لكن نتائجه كانت مصيرية، ذلك لأن الوجود (الحقيقة المحضة بأن أى شىء موجود بغض النظر عن ماهيته) فى نظر الميتافيزيقا "كيان فوق العادة"- كيان هو فى الواقع أساس وسبب لكل الكيانات الأخرى، والكينونة تُعرف بوجه عام "بالوجود". ويرى هيدجر أن ذلك الوجود الذى بدأ بفكرة أفلاطون أن كل ما هو زائل أو محدود أو منته هو غير مكتمل فى مقابل كل ما هو خالد- قد دفع إلى إغفال الوجود. فالمكان حيث يعيش الإنسان تحول إلى "الطبيعة" ثم إلى مجرد "مخزون" أى مصدر للمادة الخام التى تستغل فى الصناعة (*Heidegger 1993 [1954]*)، التكنولوجيا إذن ليست وسيلة "محايدة" لتحقيق أهداف الإنسان، فالنتاج العملى للفكر الميتافيزيقى الغربى على مدار تاريخه الطويل وديناميكيته الغامضة تغلغلت فى تجاربنا، ومع ذلك نعجز عن إدراك جوهرها، والسعى الدائب لاكتساب النفوذ والصلاحية الذى يميز الحياة الحديثة يمثل وصمة عار للزمن والمكان واللغة ويتركنا عراة فى عالم لا معنى له. من ذلك المنظور تبدو النازية التى تبناها

هيدجر بحماسة شديدة- تبدو أحد أمراض المجتمع الحديث ومظهرًا من مظاهر الغضب الغاشم أو الثورة، وليست بداية لتجنب ذلك الغضب الأعمى.

وفى حين كان لتشخيص هيدجر للحداثة علاقة بتشخيص نيتشه فإن لكل منهما طبيعة مختلفة؛ إذ بينما يقوم فكر نيتشه على الرغبة فى السيطرة وعلى الفرد القادر الذى يشرع قيمه بنفسه، يُفضل هيدجر الإصغاء لـ"صوت" الوجود، ويتوقع أن تؤدى عدمية العصر التكنولوچى إلى انقلاب يوقظ فيه "نسيان الوجود" سؤال الوجود، لن ينقذ البشر إلا مولد شعور جديد بتبجيل العالم واحترامه وقد يحتاج ذلك إلى وجود كيان مقدس جديد (التأملات الغامضة عن "الإله الأخير" "***the last god***" (***der letzte Gott***) (***Heidegger, 1999b, pp.288-93***) والمقابلة التى نشرتها جريدة دير شبيجل ***Der Spiegel*** بعد وفاته فى ١٩٧٦ حيث أطلق دعوته الشهيرة "لن ينقذنا سوى إله" (***Heidegger 1976***)، من هذا المنظور فإن إلغاء نيتشه للميتافيزيقا بما أنها لا تعترف بشىء أعلى من قوة الإرادة- هو فى الواقع أعلى درجات الفكر الميتافيزيقى، وفى سلسلة من المحاضرات ألقيت فيما بين ١٩٣٦ و١٩٤٠ يكشف هيدجر عن عدم مقدرته على تجاوز عدمية العصر الحديث التى كان نيتشه قد كشفها من قبل، لقد قام نيتشه بقلب الأفلاطونية: الصيرورة المستمرة ثم العودة دائمًا إلى الشىء نفسه وليس الوجود الساكن: أى ذاتية الإرادة وليس توقف الوجود، وبالتالى فإن نيتشه لا يدع مجالا "لحقيقة الكينونة" (***Wahrheit des Seins***) ولا "لتذكر الكينونة" (***Andenken des Seins***) أى الفرق بين ما هو كائن (***das Seiende***) وبين الكينونة نفسها (***das Sein***) الذى تناولته الميتافيزيقا على مدار تاريخها الطويل (***Heidegger 1979-1987[1961]***).

وأيًّا كانت صحة تناول هيدجر وتقديره لفلسفة نيتشه فإنهما يمثلان أسلوبين متناقضين لكيفية الولوج إلى "ما بعد الحداثة"، فكلاهما يعرف أن المشروع الحداثى والأعراف العقلانية فى الأخلاق وفى السياسة محكوم عليهما بالفشل لكن كلاً منهما

سيخرج من ذلك باستنتاجات متناقضة، نيتشه يدفع بالتجربة الحداثية عن اقتلاع الجذور والاغتراب لأبعد من ذلك منكرًا أن قوة أعلى ترعى البشر, ومصورًا نفسه فى إحدى صوره المفضلة بأنه يبحر فى بحار مفتوحة ومناطق غير مطروقة لم يعرفها أحد قبله، ثم إنه يبالغ فى فكرة الاستقلالية التى تقول إن البشر هم من يحددون القيمة والمعنى- أصحاب القوة من البشر على الأقل – أما هيدجر فعلى العكس، يصف انعزال العالم الحديث بأنه حالة من "اللامأوى"، ويقول إن العلم والتكنولوچيا الحديثة لن يصبحا ذوى فائدة إلا إذا استطاع البشر أن يجدوا معنى وأهمية أكبر من وجودهم وأكبر منهم، وقد وجد البعض فى ذلك محاولة لاستعادة التقوى فى عالم لا دين فيه.

ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة فى فرنسا

كما رأينا فإن نيتشه وهيدجر مرجعان أساسيان للبنيويين الفرنسيين, وهما اللذان وضعا نظريات ما بعد الحداثة، لكن موقف كل مفكر يختلف عن الآخر فيما يخصهما فنجد مثلاً ميشيل فوكو ***Michel Foucault***, الذى عكست أعماله المختلفة معظم جوانب ما بعد الحداثة, نجده يؤكد فى مناسبات عدة أن تجربته العقلية قد تشكلت بفعل فكر نيتشه فى الخمسينيات (مثل ***Foucault 1991*** ***[1978], pp.29-32, 44-6***). كان فوكو فى أوائل الخمسينيات عضوًا بالحزب الشيوعى الفرنسى وتأثر بالتيار الوجودى لدى هيجل وماركس وهو التيار الذى كان سائدًا فى فرنسا فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية مباشرة، كما يقول إن قراءته لنيتشه علمته درسين أساسيين، أولاً: عدم الثقة فى الدلائل المباشرة للتجربة (وهو أساس علم الظواهر) والبحث عن البنى والقوى الأساسية التى تحدد ما قد يبدو على أنه معانٍ بديهية، وثانيًا: عدم الثقة فى كل أفكار التطوير والتوجيه عند تحليل العمليات الاجتماعية والتاريخية، وبوجه عام فإن نيتشه شجع فوكو فى شكه فى موروث التنوير وشعوره بمدى الدمار الذى جلبته العقلانية والذرائعية إلى العالم الاجتماعى الحديث. لكن دمار ماذا؟ هنا يجيب نيتشه إجابة شاملة: إنه دمار

لـ"الحياة"؛ فاستعاراته عن الصحة والمرض والحيوية والتفسخ هى كتابات محورية فى تحليل أمراض الثقافة الحديثة وعللها وأمراض العالم الحديث وبالنسبة لفوكو فإن الإجابة أكثر مراوغة بل إن المراحل المختلفة لأعماله يمكن تعريفها وتحديدها بناء على المناهج المختلفة التى أنتجتها إجابته عن هذا السؤال.

كانت أول منجزات فوكو وأهمها كتاب "الجنون والحضارة" ***Madness and Civilization*** وقد تأثر فيه بالمعرفة التاريخية التى كان جاستون باشلار ***Gaston Bachelard*** وجورج كانجلم ***Georges Canguilhem*** رائديها فى فرنسا يبدأ فوكو من فكرة أن ما نسميه الآن "جنونًا" قد تغير تفسيره ومعالجته عدة مرات خلال التاريخ الأوروبى منذ عصر النهضة، والكتاب وصف دقيق وتحليل عن كثب للأشكال المختلفة للتجربة والأنماط والأطر المتنوعة للتفسير، إذ يجمع بين الفحص التاريخى المفصل والفكر الفلسفى المتأمل والسياق الشعرى الأدبى الراقى، وهو كتاب متعدد الطبقات إن جاز التعبير، وعمل يحمل قدرًا غير قليل من الغموض لكنه فى النهاية يروى قصة انهيار الحضارة.

يقترح فوكو فى كتابه الجنون والحضارة أنه أثناء النهضة كان هناك شعور بتبادل التأثير والتأثر بين العقل وبين ما كان يسمى وقتئذ بالغباء أو الجنون، لم يكن العقل يعتبر نفسه السيد المتوج، بل كان يدرك احتمال وجود نوع مختلف من الحكمة فى اللاعقل، ومع ظهور العقلانية الحديثة على يد ديكارت انقطع هذا الحوار تمامًا. يقول فوكو: بداية من القرن السابع عشر لم يعد للاعقل أية قيمة إيجابية، هذه المعكوسية أو المقلوبية الخطرة بين العقل واللاعقل التى كانت ما تزال قريبة من النهضة، كانت لتنسى وكانت مشكلاتها لتختفى (***Foucault 1967 [1961], p.78***)، ويربط فوكو هذه النقلة العقلانية بالعملية التى تمت أثناء القرن السابع عشر حين تم جمع كل من كان يُخشى من تأثيرهم الضار فى المجتمع وزج بهم فى المصانع فى فرنسا وفى الدول الأوروبية الأخرى. وتدريجيًا أعيد غربلة هؤلاء المساجين وعُزل غير الأسوياء عقليًا منهم، لكن الجنون ظل له بعض الأرضية فى

القرن الثامن عشر "لم يكن للجنون نمطٌ خاصٌ وإنما كان يعكس نوعًا من الحرية ذات شراسة حيوانية" (*Foucault 1967 [1961], p.83*)، ونحو نهاية القرن الثامن عشر ومع بداية إنشاء أول مصحة للأمراض العقلية انتهى تمامًا أى استحسان لحالة الجنون، وبدأ يظهر مصطلح "المرض" العقلى ومعه بدأت المعرفة المحددة والتصنيف الطبى والعلاجى للمرضى العقليين المعروفة لدينا الآن.

يؤكد فوكو أن مبتكرى المصحات كانوا يرون أنفسهم مصلحين إنسانيين، بيد أن كتابه الجنون والحضارة يسوده الشعور بالأسى العميق والخسارة الكبرى. فمن الواضح أن اختزال الجنون إلى مجرد موضوع للبحث العلمى، أمر يراه فوكو فقرًا وابتعادًا عن مصدر للقوة والمعرفة، ويعتبر أن نمط الذاتية العقلانية والمسئولية التى يراد للمجانين أن يعتنقوه أشد قسوة عليهم من الاحتجاز، لكن الشعور بالخسارة والانهيار كان يتجاور فى فكر فوكو مع نزعة نسبية وميلٍ لرؤية الأطر الإدراكية والتفسيرية باعتبارها غير تامة التطابق، ولذا نجده فى كتابه التالى "نشأة العيادات العلاجية" ***The Birth of the Clinic*** الذى يتناول ظهور الأدوية العلاجية الحديثة يؤكد أن التصنيفات التاريخية للأمراض والأعراض والخرائط المختلفة عن الجسد المريض تشكل حقائق مختلفة: ليس هناك "حقيقة" أساسية للمرض، وقد ذهبت أعماله اللاحقة فى الستينيات لأبعد من ذلك حيث تبنت منهجًا بنائيًا للتحليل حيث المعارف الإدراكية ***epistemes*** (فى كتاب ترتيب الأشياء ***The Order of Things***) أو التكوينات اللامنتهية (كما فى كتاب أركيولوجيا المعرفة) هى ما يحدد مواقع الفاعل والمفعول به، ومن ثم إمكانية الخبرة والمعرفة، ويعالج كتاب "أركيولوجيا المعرفة" ***The Archeology of Knowledge*** فكرة وجود مجال للخبرة اللامنتهية التى تقمعها أو تقصيها أنماط الخطاب.

لكن موقف فوكو بدأ يتغير مرة أخرى فى بداية السبعينيات، ففى محاضرته الافتتاحية فى "الكوليج دو فرانس" ***Collège de France*** فى ١٩٧٠، قال بأن قواعد الخطاب تعمل كمبادئ للنظام الاجتماعى والاقتصادى وتحدد من يتحدث

وعما يتحدث وفى أى سياق، ومتبنيًا موقفًا نيتشويًّا قال إن هدفه منذ ذلك الحين فصاعدًا كان تفحص المعانى الممسوخة لإرادة الحق لدى الغرب، وتلى ذلك دراسات تاريخية طموحة عن ظهور نظام السجون الحديثة (فى كتاب النظام والعقاب ***Discipline and Punish***) وعن الأساليب الحديثة التى ننظم من خلالها السلوك الجنسى ونضع النظريات عنه (تاريخ السلوك الجنسى المجلد الأول: مقدمة ***The History of Sexuality, vol.I: An Introduction***). عاد كتاب النظام والعقاب تحديدًا إلى طرح موضوعات الجنون والحضارة نفسها والعلاقة التاريخية بين نظم تحديد الإقامة الجديدة فى عصر ما بعد التنوير وآليات الملاحظة والسيطرة وإجراءاتهما وظهور العلوم الإنسانية، ويقوم فوكو فى كلا الكتابين- وهو يحذو حذو نيتشه فى فكره عن العلوم الجنسية- بتصوير كيفية تكوين المواضيع العقلانية المسئولة كعملية لتعميم النظم والقيود.

أهم الفروق بين الكتاب السابق عن مصحة الاحتجاز (الحجر الصحى) وكتابه عن السجون يكمن فى تقديمه لمفهوم واضح عن "القوة"، الذى تطور أكثر وأكثر فى كتابه اللاحق "تاريخ السلوك الجنسى"، وفى خطوة كان لها أشد الأثر فى الفكر بعد الحداثى وصف فوكو القوة بأنها أحد الملامح غير الثابتة لجميع العلاقات الاجتماعية، تتأثر بأنماط المعرفة وتؤثر فيها. القوة- من وجهة النظر هذه- ليست قوة سلبية بل قوة بناءة أو "منتجة"، لكن ما هو أشد من تأثير فوكو على مفهوم القوة كان موقفه العام تجاه الأعمال الفكرية وتجريبية نيتشه التى يتبناها، حيث لم تعد إشكاليات الحقيقة, سواء التاريخية أو الفلسفية, هى أهم الإشكاليات وقد اعترف فوكو فى إحدى المقابلات التى أجراها فى ١٩٧٨ فقال "إننى أعتبر نفسى تجريبيًّا أكثر منى مُنظرًا، فأنا لا أضع نظمًا استنتاجية لأطبقها على مختلف مجالات البحث، وعندما أكتب فأنا أكتب فى المقام الأول لأغير من نفسى ومن فكرى" (***Foucault 1991 [1978], p.27***)، وصاحب ذلك كرهه العميق أن يقدم أو يقترح وصفات اجتماعية أو حلولاً سياسية.

يتجلى فى كل أعمال فوكو تأثير نيتشه ودور المفاهيم التى استجنبها من فكره مثل "إرادة الحق" ***will-to-truth*** و"علم الأنساب" ***genealogy*** و "القوة" ***power*** أما تأثير هيدجر فمن الصعب تعقبه وإن كان يظهر فى اهتمام فوكو بالتغيرات التاريخية لتطور العالم وهو صدًى لفكر هيدجر؛ لكن فى حالة دريدا فإن توازن التأثير والحساسية للعمل تختلف كثيرًا، فدريدا يستمد توجهاته الأساسية من هيدجر، إذ ذكر ذات مرة: "إن ما حاولت فعله لم يكن ممكنًا إلا إذا طرقت القضايا نفسها التى طرقها هيدجر" (***Derrida 1981a [1972], p.18***) وتحديدًا فإن فكرة إعادة بناء الميتافيزيقا، وهى الفكرة المحورية فى كتابات دريدا الأولى، تعتمد أساسًا على أفكار هيدجر بما فيها الفكرة الأساسية عن أن الفلسفة الغربية تسيطر عليها المساواة بين الكينونة والوجود ودريدا مثل هيدجر يبحث عن طرق للتفكير أبعد من الانغلاق فى هذه المعادلة- الانغلاق الذى يلغى كل نوع من الاختلافات فى الرأى أو الفكر، لكنه فى الوقت نفسه يقاوم ما يراه حنينًا إلى فكر هيدجر: تأكيد فكرة الاستجابة والانتماء وهى المقاومة المستوحاة من فكر نيتشه.

فى الكتابات الباكرة لدريدا تتضح هذه العلاقة الملتبسة بهيدجر من خلال تصويره لتاريخ فلسفة الغرب كصراع بين مكانة الكلام ومكانة الكتابة، ويتتبع دريدا بدءًا من أفلاطون إلى هسرل ***Husserl*** وما بعده كيف أن الصوت وتجربة المتكلم للمعنى المراد والتعبير الكلامى عنه تتناقض مع الكتابة "المصطنعة"، ويرى أن الكتابة كان ينظر إليها فى السابق باعتبارها مجرد تصوير غير دقيق للكلمة المنطوقة, تمثلها تمثيلاً منفصلاً عن مصدر المعنى ومنفصلاً كذلك عن أفكار الكاتب ونواياه، لكن بما أن الكتابة قد تقوم بوظيفتها فى غياب الكاتب تمامًا فمن المحتمل أن يكون المعنى غير دقيق حيث إن الكلمات عند وضعها فى سياقات جديدة قد تشير إلى شىء مختلف عما كان مقصودًا "أصلاً"، بدأت فكرة المعنى "الأصلى" تبدو إشكالية، حيث يرى دريدا أن من الطبيعى وجود عدم يقين وعدم استقرار فى ألفاظ اللغة, كما يرى أن أى لغة قد ينظر إليها باعتبارها نوعًا من

"السياق" أو "الكتابة" حيث ينبع المعنى من تشابك العلاقة بين العناصر وليس من التعبير عن فكرة أو غرض فى عقل مستخدم هذه اللغة.

تلك الفكرة المثيرة عن العلاقة بين الكلام والكتابة هى أساس منهجية دريدا الفلسفية التى عرفت بالتفكيك ***deconstruction***. التفكيك يبدأ بلحظة انقلاب، حيث المصطلح الثانوى مثل الكتابة أو المادة تتحرر من مكانتها الأدنى، لكن هذه المرحلة من الانقلاب لابد من أن يصاحبها مرحلة ثانية حيث التعارض نفسه يصبح موضع تساؤل, تمامًا كما أن التعارض التقليدى للكلام والكتابة فى كتابات دريدا فى الستينيات كان محكومًا بفكرة أشمل عن اللغة (***Derrida 1974 [1967], p.56***)، وبدون هذه المرحلة الثانية لن يكون بالإمكان تمييز التفكيك عن الأنماط الأخرى للنقد الفلسفى التى تحاول إيجاد بعض الحقائق الأصلية وتنقذها من الاغتراب، لكن دريدا يشك فى ذلك أكثر، حتى، من فوكو، ووفقًا لما يراه فإن أى محاولة لإنقاذ الحق الضائع أو الكشف عن الحقيقة المطلقة سوف تعيد تركيبات "ميتافيزيقا الوجود". إن الحقيقة والواقع نسبية مع السياق، واشتهر عنه قوله "لا يوجد نص خارجى" (***Derrida 1974 [1967], p.158***) وفى رأى دريدا فإن أفكار نيتشه وتأملاته عن اللغة قد تكون أكثر راديكالية من أفكار هيدجر لأنها لم تعد توجه إلى فكرة الحق إطلاقا- ولا حتى حقيقة الكينونة السابقة على الحقائق الميتافيزيقية كلها:

أسهم نيتشه جذريًا فى مفاهيم "التفسير" و"المنظور" و"التقييم" و"الاختلاف" وكل الأفكار التجريبية أو غير الفلسفية التى كثيرًا ما أرقت الفلسفة على مدار تاريخ الغرب أسهم إسهامًا كبيرًا فى تحرير المؤشر من انحرافه عن الأفكار والمفاهيم الشائعة عن الحق (***Derrida 1974 [1967], p.19***).

ورغم أن دريدا كان يرفض تصنيف فكره على أنه "ما بعد حداثى"، فإن تجديد نيتشه للمواضيع التى طرحها هيدجر وميزت أعماله الأولى، كانت نقطة الانطلاق للكثير من تطورات الفكر الحداثى، كانت لغة التفكيك هى اللغة المشتركة لمختلف نوعيات معارضة الظلم والقهر، وقد قدم دريدا- عندما قلب العلاقة بين

الكتابة والكلام وقلب الأفكار الفلسفية ومشتقاتها- قدم نموذجًا يحتذى يصلح للتطبيق على العديد من البنى السياسية والاجتماعية، وكثيـر مـن مناصـرى الحركـات الاجتماعية والسياسية المعارضة وجدوا فى إشارة دريدا إلـى "الآخـر" المهمـش انعكاسًا لاهتماماتهم هم، فى الوقت نفسه فـإن شـعور دريـدا بقـوة الميتافيزيقـا المتمركزة حول اللغة هو شعور عميق حتى إنه يصبح من الصعب جدًّا تحديد مـا يمكن أن ينتج عن تحرير "الآخر" من قيودها، وكثيرًا ما يوحى أنـه لا توجـد أى طرق أخرى للمنطق باستثناء تلك الأساليب الموجودة فى الميتافيزيقا لذا فلا يمكـن التفكير فى أى بدائل، النتيجة تذبذب شديد، وهو من خصائص التفكير بعد الحداثى، بين الأسلوب الرؤيوى للخطاب وهو الأسلوب "الأبعد" من الحداثة وبين نـوع مـن المراوغة بل وربما الانهزامية السياسية.

الفكر ما بعد الحداثى فى العالم الناطق بالإنجليزية

كان فوكو ودريدا أكثر المفكرين الفرنسيين بعد البنيويين تأثيرًا, ولكن عـددًا آخر من الكتاب برزوا فى الستينيات والسبعينيات من أمثال المحلل النفـسى چـاك لاكان ***Jacques Lacan*** والفيلسوف چيل دولـوز ***Gilles Deleuze*** والمنظـر الاجتماعى چان بودريار ***Jean Baudrillard*** أسهموا فى صياغة الإطار العـام بعد الحداثى، هؤلاء المفكرون الفرنسيون قدموا المفاهيم التى تقوى الاتجـاه بعـد الحداثى وتلمس كل مبدأ فى العلوم الإنسانية والاجتماعية حتى فى العـالم النـاطق بالإنجليزية، لكن هذا المجال الأوسع من الفكر الحداثى شديد التعقيد والتباين لدرجة أنه قد يكون من المفيد التفرقة بين ثلاثة تيارات سياسية اجتماعية بداخله، أول تلك التيارات يتضمن نقد المؤسساتية الميتافيزيقية، لكنه فى الوقت نفسه لا يرى أن هذا النقد يتعارض مع القيم الديمقراطية الليبرالية أو يتحدى المجتمع المعاصر، التيـار الثانى يرى أن ما بعد الحداثة يمكن أن تكون أساسًا لمساءلة المؤسسات الـسياسية والاجتماعية القائمة لكنها لا يمكن أن تكون دليلا على الحاجة إلى تغييرها بالكامل،

(هذا التيار عادة ما يجد قيمة ما بعد الحداثة فى حساسيتها الشديدة إلى دعاوى الآخر وإن كان ذلك يحتاج إلى فكر أكثر مرونة عن العدالة) (انظر يونج ***Young*** فى كتابه الصادر عام ١٩٩٠ كنموذج مهم لهذا الاتجاه). والتيار الثالث والأخير يصل إلى استنتاجات درامية بشأن الذاتية وتحول العلاقات الاجتماعية التى قد تكون مرغوبة.

وقد قدم الفيلسوف الأمريكى ريتشارد رورتى ***Richard Rorty*** أكثر نماذج التيار الأول وضوحًا حيث أصدر فى ١٩٨٠ كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" ***Philosophy and the Mirror of Nature***، الذى خاض فى فكرة الابتعاد عن المؤسسية فى الفلسفة التحليلية بعد كوين ***Quine***، ويرى رورتى أن جهود فلاسفة الحداثة بدءًا من ديكارت فصاعدًا قد وصلت إلى منتهاها أخيرًا فى وضع توصيف محدود للتمثيل الحقيقى للواقع، جادل رورتى ضد دعاوى ليوتار فى كتابه "حالة ما بعد الحداثة" ***The Postmodern Condition*** بأن علينا أن نهجر البحث عن الحق المطلق فى سبيل إيجاد حوار مفتوح بين وجهات النظر المختلفة، ثم راح فى كتاباته اللاحقة- وقد زاوج بين البراجماتية الأمريكية والحداثة- يدفع بهذا الجدل إلى حدود المجالات الأخلاقية والسياسية، وقد رأى أن اكتشافنا كيف أن معتقداتنا جميعها بما فيها المعتقدات الأخلاقية والسياسية تفتقر إلى المؤسسات الميتافيزيقية، لا يتركنا ضائعين, لأن قيم المنطق والحق والعدل تحمل التعريف نفسه الذى يسبغه عليها المجتمع, فالمجتمع هو أعلى حاكم ومُحَكِم ولذا فليس ثمة سبب لكى نهجر معتقدات المجتمع الذى ننتمى إليه، ولذا فإن من ينكرون معتقدات الغرب لا ينبغى لهم أن يتركوا مبادىء الديمقراطية الليبرالية أو حتى أن يتشككوا فى تفوق مبادئهم على مبادئ المجتمعات الأخرى، ولذا فما وصفه رورتى بـ"الليبرالية البرجوازية بعد الحداثية" لم يكن سوى ليبرالية برجوازية تتخفى وراء التبريرات الفلسفية (***Rorty 1993***).

وهناك مفكرون آخرون تأثروا أيضًا بما بعد الحداثة مثل المفكـر الـسياسى وليم كونوللى *William Connolly* لكنهم اعتنقوا وجهة نظـر مختلفـة، سـار كونوللى على نهج نيتشه وفوكو مؤكدًا الملامـح الاقتـصادية للهويـة الـسياسية والاجتماعية وربما "القسوة" التى ينبغى وجودها لـصياغة ذات كاملـة متماسـكة، وحيث كان له فكر ما بعد حداثى كتب يقول: "الهوية تتطلب اختلافًا لكى تكون، ثم إنها تقلب الاختلاف إلى معرفة بـالآخر حتـى تـؤمن لنفـسها اليقـين والثقـة" (*Connolly 1991, p.65*)، التناقض الذى يولده هذا المفهوم هـو أن المهمـشين سياسيًّا والمنبوذين لن يجدوا لأنفسهم مكانًا عادلاً فى المجتمع أو فى الحياة السياسية إلا بعد أن يحققوا الاعتراف العام بهويتهم المستقلة، لكن بما أن الهوية تبدو مقيـدة بملامح محددة أو ظالمة فإن هذا الاعتراف أو هذا الاندماج فى المجتمع قـد يبـدو نصرًا فادح الثمن، ومع أنه قد ذكر "تناقض الاختلاف" هذا كما أسماه، فإنه لم يَـدعُ إلى ترك الاعتراف بالاختلاف والفردية بل دعا إلى "ليبرالية مقاتلة بديلة" أساسـها "تسييس متعدد الأوجه للاختلاف" (*Connolly 1991, pp.93-87*).

لكن تسييس ماذا؟ هنا نصل إلى الجدلية الثالثة فى الفكر ما بعـد الحـداثى. فما أن يتقبل المرء أن هناك "ضغوطًا فى الحالة الإنسانية لتحييد الهويات التقليديـة أو تطبيعها" (*Connolly 1991, p.80*), فإن تعطيل الهوية وتحطيم الذاتية ودعـم التعددية يصبح هدفًا فى حد ذاته. كانت أعمال مثـل أعمـال دولـوز وجوتـارى *Guattari* "ضـد أوديـب" *Anti-Oedipus* وكتـاب ليوتـار *Economie libidinale* نماذج واضحة لهذا الاتجاه فى فرنسا، لكن مثل هذا الاتجاه المتطرف ليس شائعًا فى العالم الناطق بالإنجليزية وإن كان كتاب جوديت بتلر *Judith Butler* "مشكلات النوع" *Gender Trouble* يقترب كثيرًا منه. تقول بتلر إنـه لا يوجـد علم وجود خاص للنوع يمكننا أن نقيم عليه سياسة لأن علم الوجود دائمًـا يعمـل بداخل السياقات السياسية كأمر معيارى (*Butler 1990, p.148*)، لكن بما أن أى تعريف أو ممارسة للنوع هو بنية مستقلة، فمن الصعب أن نجد سببًا لمعارضة أى بنية معينة إلا إذا كان السبب هو الهدف السلبى لمعارضة الهوية النوعيـة نفـسها،

مثل هذه المواقف نادرًا ما يعبر عن وجهة نظر سياسية، الأمر الذى يؤكد وجــود مشكلة قائمة وملحـــة فى الفكر بعد الحداثى، وبسبب الاستبعاد أو الاستثناء الموجــود فى تركيبة الفكر الغربى أو فى تعذر تغيير الـــهــويات المالكة للقوة، فإن الآخــر الذى يقوم بفعل المعارضة – التيار النسوى مثلا فى الأعمـــال المــؤثرة للداعيـــة النسوية الفرنسية لوسى إيرجارى ***Luce Irigaray*** (*1985a, 1985b*) – تبـــدو مدانة ومنتقدة إما لأنها غير معقولة أو غير مقبولة أو غير مؤثرة، وإذا عكسنا هذه المعضلة لوجدنا بداية خيوط فكر المنظِّر الاجتماعى چان بودريار الذى يبـــدأ مــن المقدمة نفسها – ألا وهى أن المجتمع المعاصر لا يوجد به مكان أبعد من الكـــون الحقيقى ذى العلامات دائمة التغير– ثم يستنتج أن فكرة الكلية قد أصبحت محـــض خيال ووهم، وأن "الآخر" فى النظام ما هو إلا نتاج للنظام نفسه، إذا ما تم قمع كـــل شىء فلن يتبقى أى شىء (*Baudrillard 1994 [1981], p. 147*).

نقد هابرماس للفكر بعد الحداثى ... والمنعطف الأخلاقى

المعضلة الكبرى نظريًّا وسياسيًّا هى تلك التى أشـــار إليهـــا الناقـــد الكبيـــر يورجن هابرماس ***Jürgen Habermas***، كان هابرماس عميـــدًا للجيـــل الثـــانى لمدرسة فرانكفورت صاحبة النظرية الاجتماعية المتجذرة فى الماركسية الغربيـــة، ولذا فقد تعاطف مع الكثير من الدوافع النقدية لما بعد الحداثة، لكنه كان مقتنعا فـــى الوقت نفسه بأن الفهم القاصر للحداثة هو ما أدى بمفكرى ما بعد الحداثة إلى ســـوء توجيه أسلحتهم، عبر هابرماس عن التشخيص البديل للحداثة فى محاضرة ألقاهـــا فى ١٩٨٠ بعنوان "الحداثة: مشروع غير مكتمل" ***Modernity: an Incomplete Project***، وفى كتاب كامل نُشر فى ١٩٨٧ بعنوان "الخطاب الفلـــسفى للحداثـــة" ***The Philosophical Discourse of Modernity*** (*Habermas 1987a*).
يعارض هابرماس وجهة النظر القائلة بأن الحداثة يمكن تعريفها على أساس سيادة مبدأ الذاتية وما يترتب عليه من إعادة بناء الحقائق الاجتماعية وفقًا لمعايير الكفاءة الوظيفية، كان ذلك هو المفهوم الأساسى لدى العالم المعاصر الذى ورثه فكـــر مـــا

بعد الحداثة عن نيتشه وهيدجر، يرى هابرماس أن الخطــأ الرئيســى فــى هــذه الاستجابة السلبية للحداثة هو مساواة المنطق بالمفهوم "الذرائعى" للمنطق، وبمجــرد إجراء هذه المعادلة بين المنطق والذرائعية فإن أى اعتراض لن يمكن التعبير عنــه إلا من خلال قوى اللامنطق، ويتم إثارة الجنون والشهوانية والعربدة لتعطيل الذاتية وهى الذاتية التى توازى المقدرة على تنظيم الذات والتعامل معها بموضوعية.

وفى تعارض مع المفارقات الموجودة فيما أسماه "النقــد الــشامل للمنطــق" يقترح هابرماس مفهوم "المنطق الاتــصالى"، فالعقلانيــة لا تفــسد إذا خــضعت للحسابات والسيطرة الفعلية، بل إنها تتمثل فى قدرتنا على زيادة دعاوى الصحة أو الشرعية (مثلا دعاوى الحق) الموجودة فى التواصل اللغوى والاستجابة لها، تلــك المقدرة بدورها لن تكون ممكنة إلا فى حالة التعرف على الآخر أو تفهــم موقفــه. ويرى هابرماس أن هذه المقدرة هى ما يحرك الذاتية الانعكاسية فى المقــام الأول، وبما أن التواصل يهدف أساسًا إلى التوصل إلى أرضية مشتركة خاصة بــدعاوى الشرعية فليس هناك تعارض جوهرى بين العمومية ومطالب الآخر. هنا نجــد أن فكرة المنطق الاتصالى تسمح لنا بأن نتحرك لأبعد من الافتراض بأن المنطق لابــد من أن يكون الآمر الناهى القادر على استبعاد ما يراه غير مناســب, لأن الهــدف العقلانى لتحقيق الإجماع يتوقف على الاعتراف بمطالب الآخر والنظر إليها علــى أنها مطالب شرعية (***Habermas 1987a, pp.309-16***). وفــى حــين يفــسر مفكرو ما بعد الحداثة انهيار المؤسسات الميتافيزيقية كتأشيرة دخول إلى النــسبية, فإن مفهوم هابرماس عن الاتفاق بين الأنا والآخر كأمر جوهرى يتيحه التواصــل، يقدم فكرًا "ما بَعد ميتافيزيقى" يتوجه إلى الحق الذى يتجاوز حدود السياق، ويــرى أن الحداثة فى كلتى صورتيها الرأسمالية والاشتراكية البيروقراطيــة مــا هــى إلا استعمار من قِبَل المنطق النفعى للحياة البشرية. لكن بما أن ذلك يمثل جانبًا واحــدًا من قدرات المنطق الحديث الذى يضع الضرورات الوظيفية فوق عقلانية التواصل، فــإن هــذا التشــوه التــاريخى يمــكن تصحيحه مع عدم التخلى عــن الحداثــة (***cf. Habermas 1987b, pp.303-31***).

مثل هذه التحفظات التى أثارها هابرماس، النابعة من داخل الفكر بعد الحداثى، بدأ أثرها يظهر منذ الثمانينيات فصاعدًا. فقد تحول فوكو فى سنوات عمره الأخيرة تحولاً مثيرًا للدهشة نحو مفهوم الحرية، الذى اعترف أنه المفهوم المخالف لمفهوم القوة (***Foucault 1982, pp.221-2***)، ولازال المفهوم الذى وضعه فوكو عن الحرية على أساس أنها "جماليات الوجود"- فكرة أن الفرد ينبغى أن يشكل حياته وفقًا لمشروعه الفردى فى تشكيل نفسه- لازال مفهومًا معاديًّا للعمومية بشدة لكنه رغم ذلك يدعم فكرة الذاتية الواعية ذات الأهداف المحددة.

كانت التطورات الأحدث فى فكر دريدا ***Derrida*** أشد إثارة للدهشة، وقد أشرنا بالفعل إلى عبارته المأثورة أنه ليس ثمة نص لا يتغير مع الزمن، كان هناك جدل كبير حول هذه المقولة لكنها على الأقل تعنى أن لا شىء على الإطلاق يخرج عن حدود النسبية وأن المعنى اللغوى والتوجه الوجودى ينبعان أساسًا من اللغة والاختلاف، بيد أن موقفه تغير تمامًا فى الثمانينيات وبدأ يدعو إلى "تجربة المستحيل"، التى تتمثل فى عملية التفكيك أو تحليل اللغة أو الفكر لإظهار عدم تناغم الأجزاء، فهو يقول أن إمكانية تفكيك أى مفهوم محدد للعدالة يعتمد على "الشعور بالمسئولية بلا حدود؛ شعور قوى زائد يفوق قدرة الذاكرة" (***Derrida 1992, p.19***)، ويفترض أن التفكيك يأخذ المساحة الموجودة بين العدالة وبين الشرعية أو السلطة، والممكن من خلال تجربة المستحيل أن هناك عدالة – حتى وإن لم تكن العدالة موجودة بالفعل، أو لم توجد بعد، أو لم تكن أبدًا موجودة" (***Derrida 1992, p.15***)، وفى السياق نفسه، وفى كتاب "أطياف ماركس" ***Specters of Marx*** يؤكد دريدا أن "الشىء الباقى دائمًا فوق أى تفكيك وبمنأى عنه هو الوعد بالتحرر" (***Derrida 1994, p.59***).

لا ينفصل هذا التحول فى أعمال دريدا, وفى الفكر ما بعد الحداثى بوجه عام, عن التأثير المتزايد لإيمانويل ليفيناس ***Emmanuel Levinas*** وهو يهودى ليتوانى الأصل ظل نشطًا فى باريس لأكثر من ستين سنة، وشأن الكثيرين من مفكرى القرن العشرين وفلاسفته, بدأ ليفيناس تابعًا لهيدجر، درس معه فى "فرايبورج" فى

العشرينيات، وورث عنه فكرة أن الميتافيزيقا الغربية لم تكن سوى وسيلة كبرى للنسيان، لكن فى حين كان النسيان بالنسبة لهيدجر هو نسيان مسألة الوجود ***Seinfrage***، فإن ليڤيناس يرى أن النسيان هو نسيان بدائية علاقاتنا الأخلاقية بالآخر, وهو الأمر الذى تعجز الفلسفة عن وضعه داخل تصنيف موضوعى. ومثل دريدا- وإن كان لأسباب مختلفة- يجادل ليڤيناس بأن فكرة الاختلاف فى علم الوجود ليست- كما افترض هيدجر- هى المفر من الميتافيزيقا. الكينونة فى رأى ليڤيناس ليست متجاوزة للعقل أو سامية فوقه بالدرجة الكافية بما أنها تتضح للفهم عن طريق ما أسماه هيدجر "توضيح الكينونة" (***die Lichtung des Seins***). بل إن الكينونة لدى ليڤيناس أبعد كثيرًا عن كونها المستودع الأخير للعجائب واللامعقول، ذلك أننا نتعرف على الوجود المجرد عن طريق ما هو موجود بالفعل، والنافذة الوحيدة لنا إلى السمو بعيدًا عن قيود الكينونة وضغوطها هى فى معرفتنا وتعاملنا مع الآخر ففى التعامل وجهًا لوجه مع الآخر نجد التزاما أخلاقيًّا قويًّا يتعذر رفضه أو الاعتراض عليه، نجده متجسدًا فى الأمر "لا تقتل"، الذى يدفعنا بعيدًا تمامًا عن غرائز الذات الأنوية. من خلال هذا الالتزام ومن خلال علاقات المواجهة مع الآخر قد نجد ملمحًا من ملامح المقدس (***Levinas 1969 [1961]***).

ورغم أن البعض قد يرى فى أعمال ليڤيناس أخلاقيات "ما بعد حداثية" فإن علاقته مع المناحى العامة للفكر ما بعد الحداثى ملتبسة للغاية. بيد أن هناك تقاربًا مع هذا الفكر نجده فى عمق هجومه على الفلسفة الغربية وقوله أن تلك الفلسفة تقوم على قهر الآخر واختزاله، لكن فكره فى الوقت نفسه لا يقوم على القطبية أو التناقض الذى ابتدعه نيتشه وهيدجر- ملاذ الكثيرين من المفكرين بعد الحداثيين - فهيدجر ينظر بعين الاعتبار لإعلان نيتشه عن "موت الله" ويرى أن القيم الموروثة لدى الغرب قد قللت من شأن نفسها وأن الفعل الوحيد الصحيح الآن هو بداية جديدة والانتقال إلى "تذكر الكينونة" (***Andenken des Seins***). أما ليڤيناس فإنه- على النقيض من ذلك - نادرًا ما يذكر إعلان نيتشه، اللهم إلا لكى يزيحه جانبًا كنوع من الفكر الطفولى الساذج - لأن الفكرة اللاهوتية الوجودية عن الإله لم

تكن سوى نوعٍ من الوثنية التى تخلع على ما هو مجرد صفات الشيء المادى- ولا تحمل سوى القليل من صفات الألوهية الحقيقية التى لا تتضح إلا من خلال استجاباتنا الأخلاقية للآخر الإنسانى.

ربما يكون السبب الأساسى الذى قد يجعل من ليڤيناس مفكرًا ما بعد حداثى هو رفضه تقييم موقفه الأخلاقى على أسس أو مبادئ ميتافيزيقية، فأعماله تحاول أن تكشف عن التركيبة المتناقضة فى هذا الالتزام فى العلاقة بالآخر، لكن بما أن هذه التركيبة عامة فإنه لا يتعاطف مع السياق ولا مع النسبية فى الفكر ما بعد الحداثى، فى مقال يعود إلى عام ١٩٦٤ ويعكس بوضوح منطق سنوات ما بعد الحرب الرافض للاحتلال يقول ليڤيناس: "إن الثقافات المتعددة التى تدافع كل منها عن نفسها فى سياقها الخاص, خلقت عالمًا معاديًا للاستغراب لكنه أيضا عالم غير مستشرق ....إن قواعد الأخلاق لا تكمن فى التاريخ ولا فى الثقافة" (***Levinas 1996 [1964], pp.58-9***)، ثم إنه يهاجم فى كل مكان آخر ما يعتبره "كفر" هيدجر بالوجود وبالوطن، ويرى أن تمسكه بالمكان هو الطريق إلى التقسيم العدائى، إذ إنه يخفى إخراج الناس من أوطانهم مما يؤدى إلى العنصرية، ثم إن التكنولوچيا قد ساعدت على التحرر من القوة الأسطورية للمكان، فالتكنولوچيا- مثل اليهودية- "أزالت الغموض واللبس عن العالم وحررت الطبيعة من أساطيرها". (***Levinas 1990 [1961], p.234***).

ورغم أن بعض كتاب ما بعد الحداثة حاولوا أن يستخدموا أعمال ليڤيناس ليضعوا أخلاقيات طابعها التعددية الثقافية، فإن كل تلك المحاولات باءت بالفشل (***Badiou 2000, pp.18-23***)، بل إن التأثير المتزايد لليڤيناس وخاصة على فكر دريدا أثار التساؤلات عن إمكانية التحول الأخلاقى بداخل الفكر ما بعد الحداثى نفسه، وكما قال الفيلسوف مارتن سيل ***Martin Seel*** فإن كلاً من نيتشه وهيدجر قد أوضحا ما يمكن تسميته "أخلاقيات الفعل" بعبارة أخرى فإن كل الصفات المعيارية لما هو صحيح ترجع إلى انفتاح على "عالم الوجود" (هيدجر) أو ترجع

إلى قوة الإرادة (*Seel 1989*)، وبالتالى فإن كلا المفكرين يعجز عن أن يوضح تلك العمومية التى هى جزء مهم من الضمير الأخلاقى الحديث، ولو أن هذا هو ثمن الفكر ما بعد الحداثى فإنه ثمن غير مقبول، من الواضح أن أعمال دريدا فى التسعينيات تحتوى على اعتراف جديد بالدعاوى المشروعة للعمومية ***universalism***. يعد دريدا نفسه فى كتابه "أطياف ماركس" "أحد الذين انتهجوا منهجًا نقديًا- بل أستطيع القول بمنهج تفكيكى- من أجل حركة التنوير الجديدة فى القرن القادم، أفعل ذلك دون التبرؤ من نموذج الديمقراطية أو التحرر لكن بمحاولة التفكر فيها ووضعها موضع التنفيذ" (***Derrida 1994, p.90***)، حتى إنه نادى بتكوين "دولة جديدة" لمكافحة الأضرار التى خلفتها الرأسمالية متعددة الجنسيات (***cf. Derrida 1994, pp.83-6***).

خـاتمة

تلقى هذه التطورات الضوء على أحد التناقضات المهمة فى النظرية الاجتماعية والسياسية ما بعد الحداثية، وكما رأينا فإن هناك ميلاً فى الفكر ما بعد الحداثى لتضخيم الشعور بأزمة العالم المعاصر، لكن فى الوقت نفسه يأبى المنهج المنظورى ومنهج النسبية- وهما أساسيان فى المعرفة ما بعد الحداثية- يأبيان الخضوع لتعميم تلك الادعاءات التاريخية، المثال الأكثر وضوحًا هنا هو كتاب ليوتار "حالة ما بعد الحداثة"الذى يبرز تناقضا مهمًا ويقدم "السردية الكبرى" عن نهاية كل السرديات الكبرى ويمكن القول إن الفكر ما بعد الحداثى، فى اندفاعه لكى يحل محل الحداثة، فإنه يرفض الماضى ويندفع لتجاوز المستقبل وهو الأمر المحورى بالنسبة للحداثة نفسها ونظرًا لهذه التناقضات المهمة فلا عجب أن المفكرين الذين استطاعوا توضيح "أعراض" ما بعد الحداثة والتعبير عن ثقافة ما بعد الحداثة, قد فعلوا ذلك على أسس لا تتفق مع هذه الفلسفة وتحديدًا من خلال أسس وتوجهات ماركسية.

كان أبرز هؤلاء المفكرين الناقد الأمريكى فريـدريك چيمـسون ***Fredric Jameson*** الذى أوضح فى مقال شهير له (نُشر فى ١٩٨٤) أوضـح چيمـسون ظاهرة الثقافة ما بعد الحداثية، التى تميزت فى رأيه بالـسطحية وضـعف التـأثير وإحلال الصور الركيكة عن الماضى الملفوف بالغيوم محل أى معنًـى أو شـعور أصيل بالاستمرارية والتواصل التاريخى، ثم الانفصال عن الواقع- الأشبه بالفصام - وهو يرى أن تلك التحولات فى نوعية التجربة لا تعنى انتقالاً إلى حقبة ما بعـد الحداثة، وإنما هى مجرد نوع من التكيف أو التماشى مع الحياة الاجتماعية تفرضه الرأسمالية العالمية المعاصرة، وفى مجتمع يتاجر بالطبيعة وبالنفس فإن الاخـتلاف بين الظاهر والباطن وبين الأصيل والمصطنع وبين الحقيقى والمشوه ينعدم تمامًـا. أصبح أعضاء المجتمعات الغربية المتقدمة الآن يعيـشون عالمًـا مـن المظـاهر الخادعة لا يحكمه سوى دورات رأس المال، المتعدد الجنسيات، التـى لا سـيطرة لأحـد عليهـا، بـل هـى أبعد حتى عـن قـدرتنا علـى التخيـل أو التعبيـر (***Jameson 1991, pp.1-54***)، وحتى يدعم تحليلـه هـذا رجـع إلـى أعمـال الاقتصادى الماركسى إرنست ماندل ***Ernest Mandel***، لكن كما سـارع النقـاد وأوضحـوا، فإن الهدف الأساسى من أكبر رسائل مانـدل "الرأسـمالية الأخيـرة" ***Late Capitalism*** (***Mandel 1975***)، كان تقـديم نظريـة عـن الازدهـار الاقتصادى الطويل الذى تلا الحرب العالمية الثانية، ولذا فـلا ينبغـى اسـتخدامها لتدعيم جدلية چيمسون عن التصدع الثقافى الذى ظهر فى السبعينيات.

بعد سنوات قليلة ظهر تأريخ اقتصادى أفضل على يد عالم الجغرافيا ديڤيـد هارڤى ***David Harvey*** فى كتابه "حالة ما بعد الحداثـة" ***The Condition of Postmodernity***، اعتمد فيه على "مدرسة التنظيم" الفرنسية للاقتصاد الـسياسى ليؤكد أن ظهور "ما بعد الحداثة" يرجع إلى الانتقال من نظام "فورد" إلى نظام "مـا بعد فورد" التراكمى، فنظام فورد الذى أجج الازدهار فى العقود التاليـة مباشـرة للحرب كان يعتمد على زيادة توظيف البيض الذكور فى صناعات الإنتاج بالجملـة وعلى انتشار أنماط الحياة الاستهلاكية المصاحبة لذلك، لكـن فـى الـسبعينيات -

جزئيًا بسبب أزمة البترول فى ١٩٧٣ و ٧٤ وجزئيًا بسبب الضغوط التى مارستها المجموعات المحرومة من فوائد هذا النظام- بدأ يظهر نظام "ما بعد فورد" وهو نمط جديد من التراكمية، هذا النمط يتميز بتقسيم الوحدات الاقتصادية الكبرى وظهور أساليب التوظيف الأكثر مرونة، والتوظيف الجزئى، وتنوع المصادر، وزيادة التدبر المالى العالمى، والقدرة العاتية لدى الشركات متعددة الجنسيات على احداث نقلات كبرى فى الاستثمار العالمى. تحت مثل هذه الشروط أصبحت الاستجابة إلى التغيرات المتلاحقة فى أسعار العملات وفى الأذواق والموضات، وكذا الخطوات التى تتخذها الأطراف المتنافسة أكثر أهمية عما كانت عليه من قبل (*Harvey 1989, p.159*)، ويرى هارفى أن الفن والعمارة والأدب الحداثى أصبحت كلها من وحى مجتمع تسيطر فيه الرأسمالية على الجوانب السياسية والاقتصادية (*Harvey 1989, p.35*) وعلى العكس, فإن "تراكم رأس المال صاحب التغير السريع فى شكل الحياة الاستهلاكية وما استتبع ذلك من تحولات ثقافية (*Harvey 1989, p.156*)، تلك التطورات التى شرحها فى إطار التقارب الزمانى المكانى الذى ميز تاريخ الرأسمالية أدت إلى زعزعة الاستقرار وانهيار الأمن فى العالم، وتلك هى الظاهرة التى تعكسها الحركة الثقافية لفكر ما بعد الحداثة.

ناقش المعلقون الماركسيون الآخرون مدى دقة هذا التفكير الاجتماعى- الاقتصادى وقيمته التفسيرية جاعلين من نظرية ما بعد الحداثة دليلاً على التشوش السياسى لجيل ما بعد ٦٨ (*Callinicos 1989*)، بيد أنه من غير الإنصاف ألا نقر بأن الحركة الفكرية ما بعد الحداثية عملت كمؤشر قوى وحساس على العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية، وفى الوقت نفسه فإن النزعة النسبية فى الفكر ما بعد الحداثى أدت إلى عرقلة قدرته على استيعاب التطورات التاريخية التى واكبته وتفهمها، لكن منذ التسعينيات فصاعدًا بدأ نجم الفكر ما بعد الحداثى فى الأفول مفسحًا المجال لمصطلح اجتماعى وسياسى جديد ألا وهو "العولمة" *Globalization*، ومن عجبٍ أن الظواهر نفسها التى سقناها لتؤكد دخولنا إلى

ما بعد الحداثة (من التقارب الزمانى والمكانى وانعدام السيطرة على العمليات الاقتصادية والاجتماعية) هى الظواهر نفسها الموجودة فى سياق المصطلح الجديد، ومن منظور نظرية العولمة فإن الطبيعة الهجين والمشوشة والتجارية لثقافة ما بعد الحداثة يمكن النظر إليها باعتبارها نتيجة مباشرة لعملية تاريخية عبارة عن اتساع السوق الرأسمالية العالمية التى مازالت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحداثة ونموها وتعزيزها، جلبت الرطانة الجديدة عن العولمة معها بالطبع أسلوبها الخاص من الغلو ومن البساطة معًا (*Rosenberg 2000*)، لكنها جلبت كذلك حكمها الباقى عن فكر ما بعد الحداثة، لقد استخدم مصطلح ما بعد الحداثة ليصف كيف أن ديناميكية الحداثة فى الفنون قد استهلكت، ليعلن عن ظهور الأساليب المعارِضة والمحاكاة الساخرة عن الواقع المعاش وامتزاج الأساليب التاريخية اليائسة، ولذا فإن مصطلح ما بعد الحداثة كان له شرعية لا شك فيها، لكن فى إبرازه للظواهر الاجتماعية والسياسية تقيد الفكر بعد الحداثى بحساسيته الشديدة تجاه كل ما هو خاص وما هو محلى، والتحدى الذى سوف يخوضه القرن الحادى والعشرون على صعيد الفكر السياسى والاجتماعى والثقافى هو كيفية إنتاج أنماط تحليلية مرنة بما يكفى ومتعددة بما يكفى، قادرة على مواكبة تلك الغائية ذات المركزية الأوروبية لفهم ذلك العالم الواحد المتشابك الأطراف– شئنا أم أبينا.

١٧- فيبر ودوركايم وعلم اجتماع الدولة الحديثة

أنتونينو(*) بالمبو وألان سكوت(**) *Antonio Palumbo and Alan Scott*

تقترح النظرية الاجتماعية الحديثة ثلاثة نماذج للدولة: النموذج الذرائعى والنموذج الواقعى والنموذج التعددى، ويمثل هذه النماذج الثلاثة على التوالى أسماء كل من كارل ماركس ***Karl Marx*** وماكس ڤيبر ***Max Weber*** وإميل دوركايم ***Emile Durkheim***؛ وقد يكون ماركس هو الوحيد- من بين الثلاثة- الذى يمكن القول بأنه المبتدع الفذ للنموذج "الخاص به" عن الدولة. أما فى علم الاجتماع السياسى لدى ڤيبر فإن تأثير الواقعية السياسية التى تعود إلى ماكيافيللى ***Machiavelli*** وهوبز ***Hobbes*** يبدو واضحًا، ثم إن ڤيبر- رغم رفضه كل أشكال الاشتراكية وما كان يعتبره اختزالية اقتصادية ***economic reductionism*** للنظرية الماركسية - حاول أن يجعل عناصر المذاهب المادية بعيدة ومجردة عن أهدافها السياسية الأساسية، وأخيرًا فإن مفهومه للقوة كتعبير عن الإرادة ونظرته إلى كل من السياسة والمجتمع على أنهما آخذان فى العقلانية وأنهما ساحتان للصراع الدائم، يعود إلى قراءته لنيتشه، كما يمكننا وصف إنجازاته على أنها تجميع لعناصر الواقعية والمادية والعدمية وترجمة ذلك إلى لغة العلوم الاجتماعية الحديثة. فى علم الاجتماع السياسى لدى دوركايم أيضًا يبدو تأثير النظرية السياسية الفرنسية والألمانية واضحًا، كما أن نظرته للدولة كعضو مفكر فى المجتمعات السياسية وكمراقب وحارس لضميرها الجمعى ***conscience collective***، تعكس أصداء فكرة روسو ***Rousseau*** عن الإرادة العامة, والفكر الاشتراكى الفرنسى (وخاصة فكر سان سيمون ومنهج كومت الحتمى فى دراسة المجتمع، ثم إن تأكيده على الدور المعيارى للمؤسسات الفرعية (كمصدر للهوية وكثقل متوازن مع القوة المتنامية للدولة) له جذوره، ليس فى فكر منتسكيو

(*) أستاذ بجامعة "بالرمو"
(**) أستاذ علم الاجتماع بجامعة "انزبروك"

Montesquieu وتوكفى ***Tocqueville*** فحسب وإنما فى فكر أولئك المفكرين الألمان الذين حاولوا إنقاذ عناصر سياسة الدولة ***Standestaat*** من أجل مجتمع تعددى حديث، كان هدف دوركايم هو أن يستخدم الأسلوب العلمى ليبين كيف يمكن المصالحة بين الفرد والمجتمع، وبين قيمة الحرية ومتطلبات التضامن.

وبينما يمكن القول إن معظم علماء السياسة يتحدثون لغة ڤيبر, فإن إسهامات دوركايم تبدو أكثر تهميشاً وتعبر عن منهج أشد انشقاقاً فى الفكر السياسى فى القرن العشرين(١). الانطباع المبدئى هو أن البحث عن منهج لعلم اجتماع الدولة هو العامل المشترك الوحيد(٢)، ثم إن أفكارهما السياسية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبيئتين السياسية والفكرية التى عملا فى إطارها والأساليب العامة للعلوم الاجتماعية ومفهوم المجتمع الذى يمثلانه (انظر ***Bellammy*** ١٩٩٢ و ***Levine*** ١٩٩٥). إنه المفهوم العام عن العلاقة بين المجتمع والدولة والأسلوب الاجتماعى- العلمى الذى يؤهلنا للولوج إلى نقطة المقارنة، وأهم ما يعنينا هنا هو أن كلاً من ڤيبر ودوركايم كانا ليبراليين لكنهما لم يكونا ليبراليين تقليديين، لم يقبل كلاهما محور الليبرالية الاقتصادية وجدليتها بأن الأسواق ذاتية التولد وذاتية الإنتاج، ورفضا فى الوقت نفسه كلاً من معاداة الحداثة التى كان ينادى بها المحافظون الرجعيون، ومعاداة الرأسمالية التى كان ينادى بها الاشتراكيون الثوريون التقدميون، كلا المفكرين، ڤيبر ودوركايم، انخرطا فى إعطاء دعم قوى- وإن كان نقدياً- للنظم السياسية التى عاشا فى ظلها, وحاولا أن يؤسسا نظرياتهما السياسية بناء على التحليل الاجتماعى، كانت تلك هى نقاط الالتقاء بينهما، أما وجهات نظرهما فيما يتعلق بالديمقراطية والدولة والأمة فتختلف اختلافاً بيناً.

---

(١) للتعرف على بعض المحاولات لتوضيح دور دوركايم فى علم الاجتماع السياسى انظر Lukes (1973) و Gane (1984) ومقدمة المحرر لكتاب Giddens (1986). وكذلك قام Cladis (1992) بتقديم نقاش مفصل مقارنًا بين فكر دوركايم والمنهج الجماعى الليبرالى المعاصر.

(٢) هذا الافتقار إلى التواصل الفكرى ينعكس فى أن كلا منهما كان يجهل إسهامات الآخر(انظر Tiryakian 1965). فهو يظن أنه كانت هناك معرفة متبادلة رغم عدم وجود أى إشارة فى أعمال أى منهما إلى أعمال الآخر.

يشترك ڤيبر ودوركايم فى أمر شديد الأهمية وهو أن لديهما فكرة واحدة عن الحداثة تجعل من إسهاماتهما إسهامات اجتماعية واضحة؛ فهما يقدمان تعليلاً للعملية التى سببت ظهور مجتمع السوق الحديث, الذى يقاوم كلاً من طبيعية رجال الاقتصاد السياسى التقليديين من ناحية ومادية ماركس التاريخية من ناحية أخرى، وكلا المفكرين يبغيان تحديد مجموعة من الشروط المؤسساتية والثقافية غير الاقتصادية المسبقة هى فى رأيهما ما أدى إلى قيام اقتصاديات المال ومجتمعات السوق، كما أنهما يوضحان أهمية العوامل غير التعاقدية فى منع السوق من تكوين آليات التدمير الذاتى والحد من الآثار الجانبية للحداثة وتأثيرها على الجوانب الإنسانية.

تَطَلَّب ظهور الرأسمالية فى الغرب فى رأى كل من ڤيبر ودوركايم مزيجًا من عناصر كثيرة: اقتصادية وثقافية وسياسية، فالرأسمالية ليست مجرد نمط إنتاجى، وإنما هى فى الوقت نفسه مجموعة من المدركات والمعتقدات والدوافع، هى "شكل من أشكال الحياة" مختلف تمامًا عن أى شكل آخر فى التاريخ الإنسانى. وبعيدٌ تمامًا عن انسجام النظام الاقتصادى مع الطبيعة الإنسانية كما أصر رجال الاقتصاد منذ عهد آدم سميث ***Adam Smith***، فإن الأنشطة المرتبطة بالرأسمالية لها عادة شكل "غير متوافق مع الطبيعة". ويجادل دوركايم صراحة ضد الفكر النفعى فى أولى أعماله الكبرى "تقسيم العمل فى المجتمع" ***The Division of Labour in Society***، الذى نُشر لأول مرة فى ١٨٩٣ فيقول "إننا لا نميل بالسليقة إلى حرمان أنفسنا وقبول القيود" (***Durkheim 1984, p. xxxiv***)، ويزعم:

"لو أن تقسيم العمل يسبب التماسك فى المجتمع فإن ذلك لا يرجع إلى أنه يجعل من الفرد عنصرًا من عناصر التبادل – لو استخدمنا لغة رجال الاقتصاد، لكن لأن التقسيم يخلق نظامًا من الحقوق والواجبات يربط بين الأفراد بعضهم

بعضًا رباطًا لا ينتهى، ولو أن رجال الاقتصاد اعتقدوا أنه قد ينتج تلاحمًا قويًا مما يدفع المجتمعات الإنسانية أن تنظم نفسها فى جماعات اقتصادية صرفة, فإن كبش الفداء هو الفرد ومصالحه" (***Durkheim 1984, pp. 337-338***).

وفى مواجهة الانكماش الاقتصادى للاقتصاد السياسى الكلاسيكى يجادل دوركايم أن تقسيم العمل له بُعد أخلاقى أهم من البُعد العملى وأن هذه حقيقة اجتماعية، وقد أخذ دوركايم مسألة تقسيم العمل من سميث وجسدها وعرفها تعريفًا أشمل وأوسع كعنصر مهم من عناصر الحداثة، إن ما يميز المجتمعات الحديثة عن المجتمعات ما قبل الحديثة هو مصدر التماسك الاجتماعى الذى يدعمها،فالمجتمعات ما قبل الحديثة يربطها الضمير الجمعى أو الشعور بالانتماء الذى يقوم على التماثل والتشابه، وعلى التقاليد الجماعية، وأن الجميع على قلب رجل واحد (***Durkheim 1984, p.106***)، وعلى النقيض من ذلك فإن المجتمعات الحديثة مجتمعات تعددية يضعف فيها الضمير الجمعى ويزداد الشعور بالهوية الشخصية وبالفوارق الاجتماعية، مثل هذه المجتمعات تقوم على تبادل الاعتمادية بين الأفراد والجماعات كما تقوم على الاحترام العام لحقوق الفرد، ودوركايم – على عكس تصنيف تونى ***Tonnie***– يسمى النوع الأول "تضامنًا ميكانيكيًا" والنوع الثانى "عضويًا"، وفى استعارة بيولوجية فإن تقسيم الوظائف والتخصصات المؤسسية فى المجتمعات الحديثة يشبه الأعضاء المتخصصة التى يعتمد كل منها على الآخر فى الجسد الواحد. الدولة هى العقل المفكر: "العقل الاجتماعى [الدولة] مثل عقل الإنسان كلاهما نشأ بفعل التطور" (***Durkheim 1957, p.53***)، والدولة بالنسبة لدوركايم هى العامل التاريخى الذى يبدأ عملية التحديث.

"يمكننا القول إن الدولة هى المحرك الأساسى، فالدولة هى التى أنقذت الطفل من سيطرة الوالدين واستبداد الأسرة، الدولة هى التى حررت المواطن من المجموعات الإقطاعية ثم من المجموعات الكوميونية، الدولة هى التى حررت الحرفى وصاحب العمل من طغيان الطائفة" (***Durkheim 1957, p.64***).

كما يجادل دوركايم ضد الانكماش الاقتصادى فى مادية ماركس التاريخية قائلاً "كما قد يبدو لنا أن أسباب الظواهر الاجتماعية لابد من البحث عنها خارج نطاق الفرد, يبدو من الخطأ كذلك أنها ترجع فى النهاية إلى التقنيات الصناعية أو العوامل الاقتصادية" (***Durkheim 1897, p.134***)، لذا فهو يؤكد تأثير الدين وكذا تأثير الدولة فى توجيه الظواهر الاجتماعية والاقتصادية: "لقد نشأت عن الدين- ومن خلاله تحولات كبيرة، جميع الأنشطة الجمعية الأخرى- من قانون وأخلاق وعلم وأنماط سياسية... فى البدء كان كل شىء دينيًّا" (***Durkheim 1897, p.135***).

وتشبه فكرة ڤيبر عن العملية التى أدت إلى وجود الحداثة ومجتمع السوق الرأسمالى فكرة دوركايم إلى حد بعيد، فهو مثله يرى أن اقتصاد السوق "غير طبيعى" تمامًا:

إن النظام الاقتصادى القديم يطرح السؤال: كيف لى أن أعطى، على هذه المساحة من الأرض، العمل والكفاية لأكبر عدد ممكن من الناس؟ أما الرأسمالية فتتساءل: كم يمكننى أن أنتج من محاصيل على هذه القطعة من الأرض لأطرحها فى الأسواق باستخدام أقل عدد ممكن من الناس؟ (***Weber 1948, p.367***).

كذلك فإننا فى الرأسمالية، على عكس نمط "الاقتصاد القديم", لا نتوقف عن العمل إذا ما استطعنا إشباع حاجاتنا الأساسية أو حتى حينما نملك ثروة تكفينا للعيش فى رغد، لم يعد العمل وسيلة للوصول إلى غاية بل أصبح غاية فى حد ذاته، يشرح ڤيبر هذا التغير فى رسالته الأخلاقية البروتستانتية الشهيرة، فالبروتستانتية، وبخاصة مذهب كالڤن ***Calvinism***، ومبدؤها عن الخلاص من خلال الانتقاء أدت إلى البحث عن "علامات خارجية للمجد الداخلى" من خلال تبنى نوع من "الزهد الدنيوى"- يختلف عن "الزهد الأخروى" الذى يتبعه الرهبان, سمح باكتساب الثورة الشخصية لكن ليس إظهارها.

المفهوم الرئيسى فى بحث ڤيبر عن "الصلة أو الألفة الانتقائية" (وهو مصطلح استخدمه ليتجنب الإيحاء بارتباط سببى) بين الأخلاق البروتستانتية و"روح الرأسمالية" هو "المهمة" (*Beruf*) التى نكلف بها وهو مفتاحنا أيضًا لكى نفهم وجهة نظره عن السياسة الحديثة: "إن ما يريده الله منا ليس مجرد العمل فى حد ذاته وإنما العمل المنطقى المطلوب منا" (*Weber 1930 [1904-5]pp.161-162*). المهمة أو العمل الاجتماعى انفصلت عن جذورها الدينية وأصبحت أكثر ارتباطًا بالأنشطة الاقتصادية مثل تراكم الثروة أو البحث عن مستقبل مهنى. وأصبحت المبادئ "العقلانية الخارجية" (*Weber 1948, ch.X, p.1*), التى كانت فى السابق ترتبط بالنظم الدينية أو الجيوش, جزءًا من شخصية الفرد فى المجتمع الحديث، أما عن فشل الأنماط العقلانية الحديثة للرأسمالية فى بلدان مثل روسيا أو الصين على وجه الخصوص (حيث بدت الظروف التقنية أفضل منها فى أوروبا) فإنه يرجع فى رأى ڤيبر إلى الاعتماد على التقاليد التى لم تفسدها التحولات الثقافية.

ليس تأكيد الثورة الثقافية الضرورية لظهور الرأسمالية الحديثة ببعيد عن نظرية ڤيبر عن تكوين الدولة الحديثة كما قد يبدو. وكل من الرأسمالية والسلطة القانونية/المنطقية الحديثة يتوقف على العقلانية الأداتية (*Zweckrationalitat*) والمنهج الحسابى والأساليب الإجرائية، فالدولة الحديثة "تُعمِل القانون" فى معظم أمورها، والقانون العقلانى هو قانون آلى يمكن التكهن به وتوقعه (*Poggi 1990, p.29*). "التشريع التقليدى" هو تشريع متزمت للغاية فى حين "أن التشريع الزعامى أو الكاريزمى" تشريع شديد التشعب والتعقيد بحيث إن كلا التشريعين لن يتوافق مع الرأسمالية العقلانية التى تتطلب استقرارًا وقدرة على توقع النتائج، والسلطة القانونية/العقلانية هى وحدها ما يتوفر فيها تلك المتطلبات.

الحسابات هى الأساس الداخلى الأهم للأعمال الرأسمالية الحديثة، ولكى تقوم هذه الحسابات فإنها تحتاج إلى نظام عدالة وإدارة يوظف بأسلوب عقلانى محسوب تبعًا لقواعد عامة ومستقرة تمامًا كما يحسب المرء أداء آلة ما (*Weber 1918a, pp.147-8*).

كلا المفكرين دوركايم وڤيبر يصران – على عكس ماركس والاقتصاديين الليبراليين – على أن الدولة لا يمكن اختزالها فى متطلبات الرأسمالية فحسب (*Poggi 1990, pp.95-7*)، حيث يقوم استقلالها المؤسسى على احتكارها لوسائل القمع المشروعة (*Weber 1922, part I, ch.1, sec.17*)، ولذا فمن الممكن وصف الأنشطة الاقتصادية والسياسية باعتبارهما مجالين مختلفين للنشاط الإنسانى يتوازيان ويكمل كل منهما الآخر.

تطورت الدولة الحديثة بناء على قرار من الحاكم بأن ينزع القوة عن كل من يمتلكها ممن حوله... العملية برمتها تتوازى مع تطور المؤسسة الرأسمالية من خلال نزع ملكية المنتجين المستقلين بالتدريج (*Weber 1919, p.315*).

تلخيصًا لما سبق فإن أدبيات علم الاجتماع الثقافية والسياسية لدى كل من دوركايم وڤيبر أظهرت أن الحداثة الرأسمالية ليست منتجًا تقليديًّا أنتجه الأفراد العقلانيون المهتمون بمصالحهم الساعون لها بأساليبهم الخاصة– وذلك على عكس المنادين بمذهب الفردية أو مذهب النفعية من أمثال بنتام **Bentham** وميل **Mill** وسبنسر ***Spencer***، فهؤلاء الأفراد هم نتاج ثورة ثقافية تاريخية, ثم إن هناك بنى مؤسسية (سياسية وإدارية) إضافية لابد من وجودها حتى يمكن للرأسمالية العقلانية الحديثة أن تعمل.

الدولة والمجتمع المدنى

لم يكن ڤيبر ودوركايم يمثلان نموذجين من النقد الاجتماعى للمذهب التقليدى النفعى أو الماركسى عن ظهور الدولة الحديثة والسوق الحديثة فحسب، وإنما يمثلان موقفين متشابهين لنقد الحداثة واقتصاد السوق، وهو النقد الذى قدمه الاشتراكيون والمحافظون.

الحداثة بالنسبة لدوركايم ليست مجرد تحرير الفرد من قيود النظــام القــديم، لكنها قوة تدميرية قد تعرضه لفقدان هويته وتقود المجتمع إلى الفوضى، ولذا فإنــه يخاصم الموقف المتفائل لليبرالية القرن التاسع عشر الاقتصادية ويفتــرض وجهــة نظر أكثر تشاؤمًا: "ما لم نعتمد على العناية الإلهية مثلما فعــل باســتيات ***Bastiat*** (ويمكننا إضافة ***Smith*** كذلك) فإن الأمر سيبدو صعبًا على فوييه ***Feuillée*** ، إذ إنه من الإعجاز أن يكون هناك توافقٌ بين المصالح والرغبات الفرديــة جميعهــا" ***(Durkheim 1885, p.92)***، وفى هــذا الاتجــاه يعتــرف دوركــايم بجــدليات الماركسيين والتقليديين الذين أشاروا إلى الآثار السلبية لاقتــصاد الــسوق وتحــول العلاقات الاجتماعية إلى سلعة من ناحية، وأثر الثقافة الفرديــة والعلمانيــة علــى المجتمع من ناحية أخرى، أقوى أمراض الحداثة هو "اللامعيارية" وهو مصطلح يــستخدم للدلالة على نوع من الحرمان وفقدان العضوية فى المؤسسات الاجتماعية والبعــد عــن التقاليد بما فيها التقاليد التى تمليها العقلانية" ***(MacIntyre 1988, p.368)***.

كان دوركايم صدًى لمكاركس فى مقولته "إن العامل ما هو إلا ترس فى آلة لا حياة فيها تديره قوة خارجية وترغمه على العمل فى الاتجاه نفسه وبالأســلوب نفسه" ***(Durkheim 1984, pp.306-7)***، ومثله مثل أصحاب المذهب التقليــدى، يَعرف الميول الفوضوية الموجودة فى الحداثة: "فى زمن قصير حــدثت تغيــرات عميقة فى تركيبة مجتمعاتنا... ولذا فإن الأخلاقيات الموجــودة فــى المجتمعــات الصغيرة لم يعد لها تأثير، ولم يظهر أى نوع بديل من الأخلاقيات التى يمكــن أن تملأ المساحة الفارغة فى وعينا" ***(Durkheim 1984, p.339)***، بيد أن دوركــايم يرفض التحليلات والوصفات التى وضعها كل من الاشتراكيين الثوريين والكاثوليك الرجعيين على السواء ويستمر فى تأكيد الأخطاء العمليــة والنظريــة فــى هــذين المنظورين المتناقضين، ويقف موقفًا مناقضًا لأصحاب المذهب التقليــدى فيقــول: "ومع ذلك فإن علاج المرض لا يكمن فى إعادة إحياء التقاليد والممارسات القديمــة التى لم تعد أبدًا تتوافق مع الظروف الاجتماعية القائمة اليوم، تلك التقاليد لن تصلح إلا فى حياة مصطنعة– حياة مظاهر فحسب" ***(Durkheim 1984, p.340)***. كما

رفض الحلول الثورية التى قدمها الماركسيون والنقابيون. أولاً: العمل الثورى لن يؤدى إلى تحرير الإنسانية لأنه يقوم على مفاهيم خاطئة عن الطبيعة الإنسانية: "الإنسان نتاج التاريخ ومن هنا فهو "حدوث"، لا شىء فيه جاهز الصنع أو سابق التجهيز, والتاريخ لا بداية له ولا نهاية" (***Durkheim 1960, p.429***). ثانيًا: تاريخ فرنسا يبين أن الثورات تحدث ردود فعل مضادة وعدم استقرار اجتماعى وربما تؤدى إلى تقوية القوى الرجعية، وأخيرًا، وكما قال ڤيبر، فإن الهدف الاشتراكى للقضاء على الملكية الخاصة إنما يحول المجتمع إلى "جيش من الموظفين بمرتبات ثابتة لا أكثر" (***Durkheim 1885, p.88***).

لكن دوركايم- على عكس ڤيبر الذى يرفض الاشتراكية بجميع أشكالها- كان يهدف من نقده إلى أن ينقذ القيم الاشتراكية الصحيحة من الماركسية، وكان الصراع الطبقى (والتقسيم الإجبارى للعمل) بالنسبة لدوركايم أحد أهم أمراض الحداثة، ولم يكن مستعدًا لتبنى أيديولوچية سياسية توسع رقعة هذا الصراع أو هذا المرض الحداثى، لكنه أراد بدلا من ذلك أن يحافظ على عناصر الاشتراكية فى شكلها الإصلاحى الأكثر تعددية. وهو يشرح وجهة نظره متعاطفًا مع ميرلينو ***Merlino*** فى مراجعته لكتابه "أنماط وجوهر الاشتراكية" ***Formes et essence du socialisme***:

ستكون خطوة مهمة للأمام، لو أن الاشتراكية توقفت عن الخلط ما بين القضية الاجتماعية وقضية العمال. الأولى، تحوى الأخرى بداخلها، وتمتد إلى ما بعدها أيضًا. إنها ليست مجرد مسألة تقليل نصيب أحد المجموعات لزيادة نصيب الأخرى، لكنها قضية إعادة صياغة الدستور الأخلاقى للمجتمع، وهنا علينا أيضًا أن نمتدح عدم ثقة ميرلينو فى الحلول أحادية الجانب، ومن المؤكد تمامًا أن المجتمعات المستقبلية أيًا كان شكلها لن تقوم على مبدأ واحد لكنها، أيًا كان تنظيمها، سوف تحوى أنماطًا شديدة التباين من النظم الاقتصادية تتعايش جميعها، وسوف يكون هناك مساحة لكل تلك الأنماط (***Durkheim 1897, pp.141-3***).

يشترك ڤيبر مع دوركايم فى الكثير من المخاوف والأهداف فى أدبياته عن الحداثة باعتبارها عملية مزدوجة من الإمعان فى العقلانية وانهيار المعتقدات السحرية (*Entzauberung*)، وقد أشار الكثير من الدارسين إلى تأثير نيتشه فى تفسير ڤيبر للحداثة (انظر *Hennis 2000* و *Owen 1994*). تصنيف ڤيبر للحداثة باعتبارها عملية مغلقة ومستمرة تصنيف ثنائى ودائرى, فالعقلانية والبيروقراطية من ناحية هما الوسيلتان اللتان اتخذهما الحكام فى العصر الحديث لكى يتحرروا من البارونات عن طريق تحويل احتكار القوة الشرعية إلى الدولة، ومن ناحية أخرى فإن العملية نفسها دعمت انفصال الدولة عن الكنيسة وقطعت الروابط بين الفرد والمجتمعات المحلية، وفى أثناء هذه العملية انفصلت أيضًا فضيلة "الاقتناع" عن فضيلة "المسئولية" وأصبح القانون أو التقنين هو الشكل السائد للتشريع.

هنا نجد أن أوجه التشابه بين ڤيبر ودوركايم أساسية وليست من قبيل المصادفة, حيث تأثر كل منهما بعلم الاجتماع لدى سيمل **Simmel** عن "الأنماط الاجتماعية" وفكر نيتشه الفلسفى عن "موت الله"(٣). رفض كل من ڤيبر ودوركايم الاشتراكية الثورية، وفى حين قال دوركايم إن إلغاء الملكية الخاصة لن يغير المشكلات "الموجودة من حولنا" (*Durkheim 1957, p.30*), زاد عليه ڤيبر حين قال إن إلغاء الملكية الخاصة سوف يزيد من هذه المشكلات باستعادة شكل من أشكال المجتمعات قبل الرأسمالية وبالتحديد التقاء القوتين الاقتصادية والسياسية، حيث "السيد ليس مجرد صاحب عمل وإنما حاكم فرد مطلق أوتوقراطى يمتلك العامل نفسه امتلاكًا" (*Weber 1989, p.165*)، وفى محاضرة عن الاشتراكية (١٩١٨) بعد ملاحظة متتالية للسياسة الروسية بدءًا من المحاولة الثورية ١٩٠٥ فصاعدًا قال ڤيبر إنه عندما تكون الدولة هى صاحب العمل و"السيد" من الناحية السياسية، فإن حال العاملين لن يكون أفضل منه فى الرأسمالية بل سيكون أسوأ،

---

(٣) كان تأثير نيتشه فى دوركايم وڤيبر شديدًا، وقد شرح دوركايم فلسفة نيتشه شرحًا مطولاً فى محاضراته عن البراجماتية.

لأن الدولة سوف تحل محل صاحب العمل فى الصراع الطبقى، لكن كلاً من ڤيبر ودوركايم استنتجا دروسًا مختلفة من رفضهما للماركسية، ويزيد ڤيبر فى نقده للماركسية ليحتوى كل الأبعاد الاشتراكية أيًا كان مدى وسطيتها، كل تلك الإجراءات الاشتراكية سوف تقوى نزعة المجتمع الحديث نحو البيروقراطية- تجاه نوع جديد من العبودية، الحداثة بالنسبة له هى مراوغة المنطق، وقد جلب الإصلاح البروتستانتى باسم الله المزيد من العلمانية كما جلب باسم الفردية علاقات جديدة من السيطرة والطاعة تقوم على الحسابات العقلانية الدقيقة للوسائل والغايات جعلت ڤيبر يتساءل "كيف يمكن إنقاذ البقية الباقية من حرية الفرد مع هذا الجنوح القوى نحو البيروقراطية؟" (***Weber 1918a, p.159***)، وبالتالى فقد نظر إلى كافة أشكال تنظيم الدولة بشك عميق ووضع نقدًا لإجراءات الرفاهة عند بسمارك التى تبدو شبيهة بما قد نسميه نحن الآن "ليبرالية جديدة"، لكنه على عكس بسمارك كان يرى أن الفعل السياسى مهم جدًا للتعويض عن كل من الدوافع الاحتكارية فى الرأسمالية العالمية وبيروقراطية المجتمع الحديث.

إذا كان إدراك طبيعة الحداثة المدمرة لذاتها المشينة للإنسانية لم يدفع ڤيبر إلى القبول بجدليات الاشتراكية، فإنه لم يدفعه أيضًا إلى تبنى جدليات المعادين للحداثة من الرجعيين، قد كان ڤيبر شديد النقد للأُدباء المحافظين الذين كانوا يريدون الإبقاء على أنماط ما قبل الحداثة فى الجوانب السياسية والاقتصادية (اقتصاد الكوميونات وسياسة الإقطاعيات)، وأصبح يرى هذا الشكل من القومية الألمانية المحافظة جهلاً عميقًا بطبيعة الرأسمالية (***Weber 1917, p.89***)، ولأن الرأسمالية الحديثة تعتمد على السعى وراء الربح من خلال العمل المنظم منطقيًّا والحرفنة المسئولة وبالتالى فهى تحوز على دعم ڤيبر التام. خلف هذا التحليل يكمن تفسير مختلف تمامًا للرأسمالية عن ذلك التفسير الذى قدمه دوركايم الذى كان يرى أن الأسواق لابد أنها تفتقر إلى الأخلاق وبالتالى تحتاج إلى أساليب معيارية حتى لا تفسد القيم الاجتماعية وتضيع الثقة التى تحتاج إليها هى نفسها. أما ڤيبر- فكان على العكس- يرى أن النشاط الاقتصادى الحديث له أخلاقياته ومُثُله - وهو ما

يدفعه لرفض أى دعوة للعودة إلى العلاقات الاقتصادية قبل الرأسمالية القائمة على التضامن والتبادلية، فنجده يقول "إن أى شخص يجهل الفرق بين النقابات والعشائر والجمعيات الحديثة أُحادية الهدف عليه أن يتعلم أبجدية علـوم الاجتمـاع قبـل أن يزعج سوق الكتاب ببنات أفكاره الباطلـة" ***(Weber 1917, p.91)***. كمـا يـشير سكوت ***Scott*** فإن "هذا النقد الشديد قد يكون موجهًا مباشرة إلى دوركايم" (***Scott 2000, p.37***)، لولا أن دوركايم نفسه يقول عن ذلك الفكر إنـه فكـر رومانـسى تقليدى ومجرد "حلول غامضة" لمـشكلات الرأسـمالية العقلانيـة (***Durkheim 1957, p.54***)، لكن، رفض دوركايم لهذه العبثية قاده لتبنى مشروع أخلاقى بنـاء لدعم الوحدة العضوية بدلاً من الوصفات الدستورية التحديثية التـى نجـدها فـى كتابات ڤيبر السياسية اللاحقة.

يتعارض التحليل متعدد الأوجه للحداثة الذى قدمه كل من دوركايم وڤيبر مع الفهم الساذج للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى الموجود فى الليبرالية، ألا وهـو العلاقة التى تتوقف على التجارة، فقد بقيت الدولة فـى نظـر دوركـايم الفاعـل الأساسى الذى يحفظ للفرد حريته وينظم الصراع بينه وبين الجماعة وبينـه وبـين سائر الجماعات الفرعية التى تكون المجتمع السياسى، أما ڤيبر فيتشكك فى القـدرة التنظيمية للدولة ودورها المحايد فى حسم الصراع بين الفرد فى مواجهة الجماعـة والجماعة فى مواجهة الدولة نفسها، لكن فكرته عـن المجتمـع الحـديث كبوتقـة للصراع على السلطة (الاقتصادية والسياسية) بين الأفراد وبـين الطبقـات وبـين الدول، تقول إن هذه الفكرة تتعارض مع التـصوير الليبرالـى للمجتمـع المـدنى باعتباره نظامًا أخلاقيًّا يصون نفسه بنفسه، المجتمع المدنى فى رأى ڤيبر لا يتوافق مع فكرة هايك ***Hayek*** (بأنه نظام تبادلى قادر على تحويل "العدو" إلـى "صـديق" وبالتالى تحويل الأمور الطبيعية إلى نظام سوقى)، لكنـه يظـل محتفظًـا بطـابع هوبزى(•) حيث الإضراب الاستباقى يضمن النجاح الشخصى والشعبى. مـن هـذا

• Hobbesian نسبة إلى "هوبز"

المنطلق ينكر كل من دوركايم وڤيبر الدعاوى اللاسياسية للكلاسيكيين والليبراليين الجدد ويتبنيان وجهة نظر تعددية للمناحى الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والعلاقة بينها جميعا.

الدولة والديمقراطية

اختلف دوركايم وڤيبر اختلافًا كبيرًا رغم اتفاقهما فى تحليل الحداثة فى شرحهما لكيفية تحاشى آثارها السلبية وكلاهما يربط نظريته السياسية بعلم الاجتماع الثقافى، وفى الحالتين لا يجد أيهما للسوق قدرة على التولد الذاتى ما لم يتم دعمها، لكن دوركايم يقول إن التقاليد غير الرسمية لها دور حيوى تمامًا مثل التنظيمات السياسية، وبالتالى فإن ڤيبر يعرف الدولة على أساس قوتها المادية (أى احتكارها للعنف المشروع) بينما يعرفها دوركايم على أساس وظيفتها التنظيمية[٤].

يرى دوركايم أن المجتمع كلما أصبح أكثر تعقيدًا واختلافًا، أصبحت الحاجة إلى تنسيق أجزائه عن طريق جهاز أعلى أكثر إلحاحًا، كلمة "الدولة" هنا هى اختصار لمجموعة المؤسسات التى تنظم مجتمعًا سياسيًّا ما، "إننا نطلق مصطلح "الدولة" على مالكى السلطة ونطلق مصطلح "المجتمع السياسى" على تلك المجموعة المعقدة التى تعتبر الدولة أعلى وأكبر عضو فيها" (***Durkheim 1957, p.48***)، ويصبح المجتمع السياسى كذلك عندما يتكوَّن من عدة مجموعات: "المجتمعات السياسية هى مجتمعات متعددة الأجزاء" (***Durkheim 1957, p.47***)، والدولة مستقلة عن المجتمع لأن المجتمع متعدد الخلايا لكنها لا تتعارض مع المؤسسات (أو المجموعات الثانوية) التى تؤلف المجتمع السياسى، أى إن نظرية دوركايم عن الدولة هى باختصار نظرية تعددية، ومهمة الدولة هى علاج الأخطار الرئيسية التى

---

(٤) محورية القيم فى فكر دوركايم هى التى قادت ديڤيد لوكوود David Lockwood فى ١٩٩٢ إلى تصنيفه على أنه منادٍ بالمنهج الوظيفى المعيارى على عكس الوظيفيين أصحاب نظرية النظم مثل بارسونز Parsons ولومان Luhmann اللذين يقدمان متغيرًا اجتماعيًّا لجدلية النظام التلقائى بدلاً من أن يقدما نقدًا لها.

تحاصر المجتمع الحديث، مثل خطر الإخفاق فى استبدال التقاليد أو المبادئ قبل الحداثية بمبادئ أخرى حداثية وخطر الصراع الطبقى (تقسيم العمل بالقوة)، "يوجد اليوم مجموعة كبيرة من الأنشطة الجمعية (أى الأنشطة الاقتصادية) لا تندرج تحت نطاق الأخلاق وتخرج تمامًا عن التأثير الوسطى للالتزام" (*Durkheim 1957,p.10*)، وفى ظل هذه الظروف تزداد الأنانية وحب الذات المدمريْن للمجتمع، الدولة هى التى تدعو الفرد إلى "أسلوب أخلاقى للحياة" (*Durkheim 1957, p.69*)، الدولة كما يكتب دوركايم "هى العضو المسئول عن تحقيق الخير لجموع الناس بالمجتمع (*Durkheim 1957, p.50*), إن حياة الدولة كلها بمعناها الحقيقى ليست محصورة فى العمل الخارجى أو فى إحداث التغيير لكنها تتمثل فى قدرتها على تمثيل المجتمع بكل طبقاته (*Durkheim 1957, p.51*).

مثل تلك التعليقات كانت تتخذ دليلاً على الطبيعة الشمولية الكامنة فى فكر دوركايم السياسى، الشمولية التى ترجع إلى فكر روسو عن الإرادة العامة ونظرة هيجل العضوية عن الدولة ككيان أخلاقى، لكننا هنا نرى أن ذلك خطأ جسيم، فهو يدمغ هذه المفاهيم بأنها "حلول غير ملغزة" تحاول أن تُعيد إِحياء الإعجاب بفكرة الدولة المدينة لكن فى شكل جديد" (*Durkheim 1957, p.54*)، كان هدف دوركايم هو أن يوجد التوازن بين المواقف الليبرالية القائمة على الحقوق التى تجعل من الدولة ملاذًا للمجتمع وبين النظريات الرومانسية التى تؤدى إلى ذوبان المجتمع فى الدولة، ويقول عن الليبرالية إن الدولة لم تقم لتمنع الفرد من ممارسة حقوقه الطبيعية، وإنما الدولة بالأحرى هى ما ينظم هذه الحقوق ويجعل منها حقيقة (*Durkheim 1957, p.60*)، أما فيما يتعلق بالنظريات الرومانسية فيقول:

إن الدولة فى مجتمعاتنا الواسعة النطاق تبعد تمامًا عن مصالح الفرد بحيث تعجز عن فهم الظروف الخاصة أو المحلية التى توجد تلك المصالح فى إطارها، وبالتالى فإنها عندما تحاول أن تنظمها لا تنجح فى ذلك إلا إذا استعملت العنف وشوهت تلك المصالح، إذن فالحل هو أن الدولة- تلك القوة الجمعية – لابد لها من

ثقل مقابل، لكى تصبح المحرر للفرد لابد من أن توضع لها قيود من قِبَل قوى جمعية أخرى ألا وهى المجموعات الثانوية، تلك المجموعات لا تقتصر فائدتها على تنظيم المصالح ورعايتها بل إن لها هدفاً أشمل، فهى تمثل أحد الركائز المهمة لتحرير الفرد (***Durkheim 1957, p.63***).

ما يقترحه دوركايم هنا هو نظرية تعددية عن الدولة تتبنى تقسيم القوى عن طريق الضوابط والتوازنات الاجتماعية المفروضة على سلطة الدولة.

أما ڤيبر فيرى أن المجتمعات الحديثة مجتمعات متعددة الأقطاب ولابد من أن يعكس شكل الدولة هذه الحقيقة، فى المجتمعات الكبرى لابد من أن يكون الحكم السياسى فى يد موظفين رسميين ***officialdom*** (***Weber 1918a, p.145***). ويمارس من خلال روتين إدارى يومى، وبوضوحه المعروف عنه أقر بأن المجتمع السياسى يتكون بالضرورة من حكام ومحكومين، ومن ثم فهو يتحدث عن قضايا التمثيل السياسى والديمقراطية وكأنها قضايا خاصة بتقنية التصميم المؤسسى، كيف يمكن تصميم مؤسسات تتيح للقادة السياسيين أن يوازنوا القوة المتنامية للإدارة التقنية, وفى الوقت نفسه يتيحوا للجماهير الاشتراك فى عملية صنع القرار مع تحاشى الطبيعة السلبية غير العاقلة للسياسات الجماهيرية؟ وقد أدى ذلك بڤيبر إلى التفكير فى الديمقراطية الحديثة على أسس أضيق من حيث:

(١) الشخصية الملائمة والتوجه الصحيح للزعماء السياسيين و

(٢) تصميم المؤسسات التى تسهل كلاً من القيادة الحكيمة والتشريع السياسى، وفى رأى ڤيبر أن:

الجماهير أو العوام لا يحكمون أبدًا الجمعيات الأكبر لكنهم محكومون ولا يستطيعون أن يغيروا شيئًا ما عدا أسلوب اختيارهم لقائدهم التنفيذى، ويعتمد ذلك على قدرتهم- أو بالأحرى قدرة الدوائر الاجتماعية التى يتمركزون حولها- على فرض ما يسمى بالرأى العام لتؤثر على محتوى أنشطة الحكم وتوجهاته (***Weber 1922, p.568***).

وقد عدل ڤيبر من موقفه هذا بعض الشيء قرب نهاية الحرب العالمية الأولى ثم بعدها عندما جادل بقوة أن الديمقراطية التمثيلية الحديثة هى الوسيلة الفنية الوحيدة المتاحة التى تضمن الحكم السياسى والتشريعات الشعبية، وبالتالى فإن أشهر مقالاته السياسية "مهنة ووظيفة السياسة" (**1919a**) تركز على المواقف الأخلاقية والتركيبة الشخصية الملائمة لمن "يعيشون من أجل السياسة" وليس "من يَتَعَيَّشون (أى يتربحون) من وراء السياسة" (**Weber 1919a**)، الخُلق السليم هو خُلق الشعور بالمسئولية التى يقِيمها العقل, والسياسى الحق هو من يمتلك الحماسة مع العقل (***Leidenschaft mit Augenmass***)، الكثير من كتاباته التالية يخاطب قضايا التخطيط المؤسسى بما فى ذلك القضايا الدستورية الفنية التى كانت تشغله آنذاك بسبب طموحه للتأثير فى الدستور الجديد لألمانيا فى حقبة ما بعد الحرب العالمية الأولى (انظر كتابه عام ١٩١٨على وجه التحديد)، فى تلك الكتابات يبدواعتقاده أن السلطة القانونية العقلية والتشريع ليسا كافيين سواء لصد قوة البيروقراطية أو لضمان دعم العامة للنظام السياسى، الحيلة هنا هى تصميم مؤسسات تتعامل مع السياسات السلبية للجماهير والسلطة الكاريزمية للحاكم دون السماح بأى أفعال لا منطقية فى الحالتين، فالديمقراطيات الشعبية وخاصة فى حالة الاستفتاء العام (**Weber 1919b**) تمنح الزعامة السياسية الدعم الجماهيرى الذى تحتاجه حتى توازن السلطة الإدارية, وتتيح لعموم الشعب الفرصة لمساندة هذه الزعامة أو رفضها على فترات منتظمة، وبذلك يصبح بالإمكان الموازنة بين ما هو منطقى وما هو غير منطقى.

الطبيعة الفنية لاقتراحات ڤيبر وتركيزها على الزعامة والطبيعة النخبوية لنموذج المجتمع السياسى بها قد يعتبرها دوركايم لعنة؛ فدوركايم- فى المقام الأول- يرى التشريع الكاريزمى شكلا من أشكال الماضى يفاقم عدم الاستقرار والانشقاق الطائفى والصراع الطبقى، ويرى ثانيًا أن الحلول الخارجية لابد من دعمها بوسائل مؤسساتية تزيد من وعى الفرد وإدراكه لعموم القضايا، وبعبارة أخرى تعليم الأفراد حتى يستطيعوا إدراك المصالح العامة الأشمل والأعم من نطاق مصالحهم الشخصية الضيق، هذا التعليم الأخلاقى الذى يقترحه دوركايم لا يشبه بحال من الأحوال المبادئ التى وضعها فوكو عن السوق أو المصنع.

ينبغى ألا ننسى أبدًا هدف التعليم العام، إنها ليست مسألة تدريب العمال من أجل المصنع ولا تدريب الموظفين من أجل العمل فى المصالح, إنها مسألة تدريب المواطنين من أجل المجتمع، لابد إذن من أن يتضمن التعليم توجيه الأخلاق، وليس بالقواعد الرياضية أو مبدأ أرشيميدس يمكن غرس القيم الأخلاقية فى الجماهير، وإنما الثقافة الأخلاقية فقط هى ما يمكن أن يكون له عميق الأثر فى الروح الإنسانية .. لكن هذا التعليم الأدبى المحض ليس بكافٍ، فلابد للمواطن من أن يزود جيدًا بمفاهيم العلوم السياسية والاقتصادية الدقيقة (***Durkheim 1885, pp.90-1***).

وهنا يختلف اختلافًا بيّنًا مع وجهة نظر ڤيبر فى أن التعليم الفنى وليس العلوم الإنسانية هو أهم وظيفة للجامعة المعاصرة (انظر ***Weber 1919a*** و ***Ringer ch.1***).

أما الاقتراح الثانى لدوركايم فكان أكثر ابتعادًا عن حلول ڤيبر: ألا وهو تكوين جمعيات فرعية أو ثانوية لتكون مصدرًا لوحدة الأخلاق ("بيئة أخلاقية") لأعضائها (***Durkheim 1984, p.xli***)، وتعمل كوسيط بين الفرد والدولة، أما ڤيبر فيرى أن الجمعيات الفرعية جمعيات مُغرِضة (***Zweckverbande***) تسعى لأهداف احتكارية لتحسن من الموقف المالى لأعضائها، غير عابئة بتشويه السوق أثناء هذه العملية، ويتبع ڤيبر خطا سيمل فيقول إن الحداثة تعنى المزيد من الاختلاف فى الهوية بين أفراد يحمل كل منهم انتماءات مختلفة ويعيشون جميعًا فى مكان واحد، ولذا فإنه لم يشارك دوركايم نظرته المتفائلة بأن النقابات ستحل محل الانتماء إلى الأسرة والهوية المحلية، دوركايم نفسه يؤكد أن النقابات لا يمكن لها أن تقوم بهذا الدور إلا إذا طورت من نفسها ووضعت لنفسها بنية ديمقراطية داخلية، خلف هذه النظرة يكمن مفهوم التبعية (وهو أساسًا مصطلح فى القانون الطبيعى) ويعنى أن تتخذ القرارات على أدنى مستوى ممكن لكى تتعاظم المشاركة واللامركزية، لكن على مستوًى عالٍ بما يكفى لمنع المصالح الشخصية من إملاء

النتائج، لذا يجب التوصل إلى توازن بحيث لا تترك القرارات عرضة لسيطرة جماعة ما.

آخر نقاط عدم التوافق بين ڤيبر ودوركايم كان موقفهما من الوظيفة الحمائية للدولة ضد آثار السوق، إذ بينما يدافع دوركايم عن دور محورى للدولة فى حماية العمال، يرفض ڤيبر سياسات الرفاهة الحديثة التى يرى فيها شكلاً حديثًا من أشكال الأبوية. فيقول:

هذا الأسلوب من الرعاية والإسكان- وإن كان يقترحه السذج من مفكرينا- سوف يزداد مع زيادة القيود التى تربط الفرد بشركته (وبدايته توجد فيما يسمى "نظم الرفاهة") وتربطه بطبقته (بازدياد الملكية), وربما فى المستقبل تربطه بوظيفته (حيث الجمعيات القائمة على أسس وظيفية تحمل عبء مسئوليات الدولة) .(*Weber 1918a, p.159*)

باختصار، فإن ڤيبر كان يبحث عن الحل فى تغيير الشكل المؤسسى الذى يمكن أن يزيد من القيادة الكاريزمية كوسيلة وحيدة لإشعال حماسة الجماهير وقلب النظم البيروقراطية وإصلاح الدولة الألمانية، أما دوركايم فقد أكد الحاجة إلى تعليم الجماهير من خلال مشاركتهم الفعالة فى المؤسسات الفرعية لدعم الديمقراطية التى من شأنها التعرف على حقوق الفرد وحمايتها، وإعمال سلطات الدولة لتعويض الدمار الذى جلبته رأسمالية السوق الجامحة، وهنا يبلغ الاختلاف بين ڤيبر ودوركايم أشده.

الدولة والأمة

هنا يختلف المفكران حول دور الأمة وهدفها. القراءة العادية للفكر السياسى لدى كل من ڤيبر ودوركايم تقدم دوركايم على أنه مفكر مدافع عن حقوق الإنسان يبرر قيام الجمهورية الفرنسية الثالثة على أسس أخلاقية موضوعية، بينما تقدم ڤيبر

باعتباره مفكرًا مدافعًا عن القوة العالمية لألمانيا، فى هذا الجزء سوف نعرض كيف أن مثل هذه القراءة تعتبر قراءة تبسيطية أكثر مما ينبغى، كما سنقوم بتوظيف تصنيف "الباطن" و"الظاهر" للتوصل إلى فهم أفضل لأفكار كل من ڤيبر ودوركايم عن الأمة والوطنية.

يقول ڤيبر إن الفعل الأخلاقى يعتمد على مبدأين مختلفين أساسيين لا يمكن بحال من الأحوال المصالحة بينهما: خلق الاقتناع وخلق المسئولية (***Weber 1919a, p.359***)، وهذه التفرقة تشير إلى الفصل الماكياڤيللى بين الغاية والوسيلة، بين الممكن والمرغوب، ووفقًا لذلك فإن رجال الدولة عليهم أن يتبعوا أساليب تختلف عما يمليه فلاسفة الأخلاق.

إن من يريد إقامة العدل المطلق على الأرض باستخدام القوة لابد له من وجود "جهاز" إنسانى. عليه أن يعد هؤلاء الناس بالجوائز الظاهرة والباطنة لأن الجهاز لن يعمل إلا بذلك، والجوائز الظاهرة تشمل المغامرة والنصر والقوة والمجد والرواتب، كما أن نجاح القائد يعتمد اعتمادًا كليًا على عمل هذا الجهاز، وبالتالى فإن نجاحه هذا يعتمد على دوافع هذا الجهاز وليس على دوافعه هو .(***Weber 1919a , pp.364-5***)

بيد أن هذه الفكرة عن حقيقة السعى وراء القوة ليست إجازة أو ترخيصًا بالبحث عن القوة بأى وسيلة كانت، ويقول ڤيبر إن هؤلاء الذين يرون فى السياسة دعوة، هم وحدهم من لديهم القدرة لأن يصبحوا قادة عظامًا. والسؤال الآن هو: ما المبادئ التى يتعين على المؤهلين للعمل بالسياسة اتباعها؟ ويقدم ڤيبر إجابتين قد تبدوان متعارضتين: أولا أنه لا وجود لقيم مطلقة يمكن تبريرها موضوعيًا وأن اختيار الغايات هو اختيار ذاتى بحت، ثانيًا يبرر القومية ويعتبرها أسمى القيم ويدافع عن سياسة شعبية ***Machtstaat*** قوية فى ألمانيا، ويشرح ديڤيد بيتام ***David Beetham***هذا التضارب البادى فيقول إن "الأمر بالنسبة لڤيبر هو الاختيار ما بين مجتمع الباطن ومجتمع الظاهر، بين الانشغال الضيق بالشئون

الداخلية للأمة وبين تطوير وعى أوسع من خلال الانشغال بالمهام السياسية العالمية" (*Beetham 1974, p.143*)، هذا الاختلاف بين الداخلى والخارجى هو ما يجعلنا قادرين على فهم الاختلافات بين قومية كل من ڤيبر ودوركايم.

عبر ڤيبر عن أفكاره القومية فى محاضرته الافتتاحية بجامعة فرايبرج (*Weber 1895*)، وهنا يقدم سببين أساسيين لدعم أولوية المصلحة القومية إزاء القيم الأخرى المنافسة، أولهما وأهمهما يتناسب مع منطق هوبز عن العلاقات الدولية: "الصراع الاقتصادى بين القوميات يشق طريقه حتى تحت شعار "السلام"، فى هذا الصراع الاقتصادى (*Kampf*) لا يوجد سلام، لكننا إذا أردنا السلام بحق فإن المستقبل سيحمل السلام والسعادة لأبنائنا وأحفادنا" (*Weber 1895, p.14*). وكما عند هوبز فإن الاستراتيچية العقلانية الوحيدة هى القيام بفعل استباقى وأى صراع داخلى يعرقل الوحدة إما لمصالح شخصية أو من باب إطلاق دعاوى زائفة للقيم الأخلاقية ينبغى وضع حد له فورًا، السبب الثانى أكثر مثالية وأكثر إثارة للجدل، كان يرى كذلك أن ألمانيا فى نهاية القرن يتهددها غزو "السلاڤيين الجوعى" وأنها باتت المعول الوحيد للحضارة الغربية ضد روسيا، ولذا كان من رأيه أن "السلالة الألمانية لابد من حمايتها فى شمال البلاد، وأن السياسات الاقتصادية للدولة لابد من أن تكون على مستوى التحدى حتى تستطيع الدفاع عنها" (*Weber 1895, p.13*). ثم إنه يدعى أن الالتزام والولاء التام لألمانيا فى الصراع على الأسواق الاقتصادية والهيمنة السياسية هو القادر على استحضار "تلك الصفات التى نعتقد أنها تمثل نبل طبيعتنا الإنسانية" وعظمتها (*Weber 1895, p.15*)، ويوضح أن المصلحة القومية ينبغى أن تكون أهم قيمة تخضع لها مصالحنا الشخصية والطبقية: "الشركات الكبرى التى لا يمكن الحفاظ عليها إلا على حساب السلالة الألمانية تستحق الدمار" (*Weber 1895, p.12*).

يرى بيتام أن ولاء ڤيبر للأمة يقوم على مقدمة منطقية أشمل من مجرد الولاء لقيمة محددة فى الثقافة الألمانية، فالأمة هى الوسيلة والتجسيد للثقافة

Kultur، ويقول بيتام إن الأمة بالنسبة لڤيبر هى "مجموعة من العواطف والمشاعر" وهى "مصدر الوحدة" المتجذر فى الحقائق الموضوعية و"الشكل الوحيد لرفعة المكانة فى نظر الجماهير" (***Beetham 1974, p.122***)، وقد أشار كتاب آخرون إلى أن دفاع ڤيبر عن قوة ألمانيا العالمية له صلة بالحفاظ على نظام عالمى، به من الانفتاح والتعددية ما يجعله قادرًا على زيادة التنافس بين الدول مما يكون له آثار ونتائج مفيدة (***Bellamy 1992, pp.178-179***)، وفى الواقع فإن تفرقة ڤيبر بين الأمة والدولة تؤكد العنصر الثقافى للأمة فى مقابل سياسة القوة المجردة، فالأمة تمثل مجموعة من المشاعر (***Gemeinschaft***) والتضامن، وعن طريقها تستمد الدولة مقومات وجودها وبقائها ***raison d'être***. ثم إن أعمال ڤيبر كلها تعكس إيمانًا عميقًا بأفكار نيتشه عن صراع البقاء وتوكيد الذات،. فالوطنية إذن بالنسبة لڤيبر هى وسيلة للحفاظ على العوامل الثقافية القيمة ولخلق هوية ثقافية وتغذية الجماهير بشعور الانتماء والمحافظة فى الوقت نفسه على وضع عالمى يتسم بالحركة والتعددية.

تم تعديل هذا الموقف على ضوء الحرب العالمية الأولى (انظر ***Ringer***) وتحول ڤيبر من التأييد المطلق لألمانيا أثناء الحرب إلى مُعارض للخطط التوسعية للمؤسسة العسكرية، وبعد الهزيمة راح يهاجم القوميين المحافظين ويدافع عن (غربنة ***westernisation*** السياسة والاقتصاد والثقافة الألمانية، هذا الموقف السياسى الجديد منعكس على المستوى النظرى فى تحليله البنيوى للأمة والهوية القومية ومعارضته المتنامية للعنصرية والنظريات العرقية العلمية الزائفة (انظر رده على بلويتز ***A. Ploetz*** فى ١٩١٠ والذى شرحه بوكيرت ***Peukert*** فى ١٩٨٩)، ومع ذلك فإن عظمة الأمة تبقى هى القيمة العليا، حتى فى مقالاته السياسية الأخيرة لم يتحول ڤيبر إلى الشكل الكوزموبوليتانى الذى اتخذه دوركايم، بل كان يعتبر الاقتصاد – وليس السياسة – هو الوسيلة لخلق أمة قوية وسعيدة (***Weber 1918a, p.134***)، كما أن الدساتير الحديثة بما تضمنه من حقوق الإنسان وحرية التعبير وما إلى ذلك، تبقى وسائل للتحديث وليست قيمًا فى حد ذاتها.

فى هذه النقطة يبدو الاختلاف بين ڤيبر ودوركايم كاشفًا، فدوركايم يقول إن الوطنية لابد من تبريرها على أسس أخلاقية، والنظرية الأخلاقية التى يعتنقها هى ما يمكن أن نعرفها الآن بأنها بنائية استدلالية، وهى نظرية تنكر وجود قيم نهائية ومطلقة وتؤكد فى الوقت نفسه الحاجة إلى إيجاد مبادئ أخلاقية عامة، الشعوب الرأسمالية الحديثة عند دوركايم, بما فيها من تقسيم للعمل, عليها أن تطور عناصر التضامن التى تعترف بالإعجاب بالشخص الذى يقارب العبادة ***cult of the person*** كبديل مناسب للدين فى المجتمع العلمانى، فى مقاله " الفردانية والمثقفون"(١٨٩٨) الذى كتبه ردًا على قضية دريفوس ودفاعًا عن مؤيديه يرى دوركايم أن الفردانية الأخلاقية هى البديل الملائم للدين كمصدر للوحدة فى المجتمع العلمانى الحديث، وبينما كان يدرك أن عناصر الوحدة لازالت تمارسها الشعوب الحديثة كطقوس قومية جماعية ("دين مدنى") فإن مشروعية الوطنية تصل إلى أبعد درجاتها ليس من خلال الشوفينية القومية لكن بمدى رسوخ الحقوق العامة فى الاحتفاء بعبادة الشخص فى الأمة وفى دستورها، تراث الثورة الفرنسية عند دوركايم يعنى أن الوحدة الأخلاقية فى فرنسا الحديثة تعود بجذورها إلى المبادئ التى غرستها الثورة وإلى "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، ولذا فإنه يقترح "وطنية دستورية" تعتبر استقلال الفرد هدفًا أخلاقيًّا مهمًّا وقيمة تقوم على الممارسات الجمعية المشتركة التى هى أساس الدستور الأخلاقى للأمة، هذا التبرير يبتعد عن جدليات الحقوق الطبيعية التقليدية لأسباب أشبه بتلك التى يقدمها ڤيبر نفسه: "هؤلاء الذين يؤمنون بنظرية الحقوق الطبيعية يعتقدون أنهم قادرون على التمييز بشكل قاطع بين ما هو صواب وما هو ليس كذلك،. لكن الواقع يؤكد أن الخط الفاصل الذى يحاولون رسمه ليس قاطعًا ولا فاصلاً، إنما يعتمد كلية على حالة الرأى العام" (*Durkheim 1957, p.67*). لكن دوركايم هنا لا يشارك ڤيبر ذاتيته أو نخبويته، فهو يرى أن الوطنية الديمقراطية الدستورية وحدها هى القادرة على تقديم الأساس الأخلاقى لتنمية الوحدة العضوية فى المجتمع الحديث وبما يتناسب مع الحفاظ على الضمير الجمعى ***conscience collective*** للأمة الفرنسية.

ظهرت فكرة دوركايم عن الأمور الباطنة لأول مرة فى محاضراته عن الأخلاقيات المهنية والأخلاق المدنية.

هناك نشاط داخلي ليس اقتصاديًا ولا تجاريًا وإنما هو نشاط أخلاقى، تلك القوى التى تتحول من الخارج إلى الداخل لا تُستخدم لمجرد إنتاج الراحة أو تحقيقها للإنسان فحسب، وإنما لتنظيم المستوى الأخلاقى العام للمجتمع وتحافظ على البناء الأخلاقى وتنميه (***Durkheim 1957, p.71***).

ليس للأمور الباطنة أى علاقة بالاهتمامات المادية التى أثرت فى القوميين التقليديين وكانت تشغل تفكير ڤيبر فى محاضرة فرايبورج، بل هى على العكس اهتمامات بالأخلاق الداخلية للأمة وقدرتها على دعم مواطنيها وتحقيق حياة اجتماعية صحية لها، وعلى النقيض من جدليات ڤيبر الواقعية (التى ألهمت الوطنيين الفرنسيين أيضًا) يشير دوركايم إلى أن الشوفينية ليست الوسيلة المثلى ولا الطريقة الوحيدة لبناء الهويات القومية،. فهوأولاً يقول "مادامت هناك دول فسوف يكون هناك كبرياء وطنية، لكن المجتمعات عليها أن تفخر ليس بكونها الأعظم أو الأغنى وإنما بكونها الأكثر عدلاً والأحسن تنظيمًا والأكثر إعمالاً لأفضل دستور أخلاقى (***Durkheim 1957, p.75***). ثانيًا، يرى أن تلك الجدليات وإن بدت واقعية، فإنها تستند إلى فرضيات سيكولوچية مُختلف عليها حول قدرة السياسة الخارجية على احتواء الجماهير وغرس الانتماء فيهم، ويرى دوركايم أنه بدون الجمعيات الفرعية التى من شأنها أن تتوسط بين الدولة والفرد وتحول الجماهير إلى مواطنين مسئولين، فإن السياسات الوطنية الخارجية لن تؤدى إلا إلى زيادة ميول الفرقة الموجودة فى الدول/الأمة الواسعة وزيادة الصراعات المفرقة فيما بين الطبقات ومجموعات المصالح.

هذا التناقص بين الوطنية الداخلية والوطنية الخارجية يظهر أكثر وضوحًا فى الكتيبات التى قدمها دوركايم إبان الحرب (مثلاً كتابه فى ١٩١٥)، ويناقش فيها الآثار غير المقصودة للقومية الألمانية العدوانية فى تعميق الشرط الذى وضعه

هوبز للعلاقات الدولية وفى إحداث الحرب العالمية الأولى، وكما يقول دوركايم فإن الحرب هى انعكاس للعقلية الألمانية, العقلية التى مثلها الكاتب المناصر لألمانيا، معلم ڤيبر: "هنرى فون تريتشكى" ***Heinrich von Treitschke*** فى كل أعماله. ويختزل دوركايم هذه العقلية فى عدة افتراضات تفضى إلى المبدأ الأساسى وهو أن سيادة الدولة مطلقة:

(١) الدولة فوق القانون العالمى،

(٢) الدولة فوق الأخلاق (حيث غاياتها تبرر أى وسائل)،

(٣) الدولة كوحدة واحدة فوق المجتمع المدنى وتُعارِضه (وحدة التعددية والاختلاف)، وقد حرص دوركايم ألا يوحى بأن الألمان كلهم مقتنعون بذلك داخليًا, وإنما هى أيديولوچية عامة هدفها الأساسى دعم الوحدة التى سعى إليها بسمارك ***Bismarck***، ثم إن هذه الأيديولوچية العامة هى ما ولد سياسة المواجهة منذ ذلك الحين وسبب ردة الفعل تلك تجاه الشعوب الأوروبية الأخرى مما أدى إلى اندلاع الحرب، من هذا المنطلق فإن الفكر الخاطئ لڤيبر فيما بعد الحرب عن الصناعيين الألمان والمؤسسة العسكرية والقيصر وأساليبهم فى قيادة الدبلوماسية الألمانية والحرب، كلها عوامل تبرر تحليل دوركايم للمنطق الانهزامى للقومية الخارجية وعجزها عن أن تصبح أداة أو تجسيدًا للثقافة، ثم إن تشكك ڤيبر المتزايد عن القوة الخلاقة للصراع الاقتصادى والسياسى يتبنى وجهات نظر دوركايم النقدية نفسها عن قدرة المنافسة غير المقيدة على التغيير (سواء على المستوى الوطنى أو العالمى).

وباختصار، فإن ڤيبر يعتبر السياسات الخارجية الوسيلة المثلى للحفاظ على الثقافة القومية الألمانية وتقوية الطابع القومى لدى الشعب الألمانى، أما دوركايم فيتبنى منظورًا داخليًا يرى أن الوطنية الحقة أساسها القيم والمبادئ التى تحكم الدستور الأخلاقى للأمة وتدعم حقوق الإنسان، وفى حين يستمر ڤيبر فى المنهج الواقعى لبناء الأمة وشئون الدولة والعلاقات الدولية فإن دوركايم كان يتوقع نماذج واقعية وحية من المواطنة والديمقراطية والوطنية الدستورية (***Habermas 1996***).

كما أكدنا، فإن تأثير ڤيبر فى الجدل الفلسفى التالى كان أشد من تأثير دوركايم حيث شكل تراث ڤيبر أدبيات كل من العلم السياسى الحديث وعلم الاجتماع السياسى ومشكلاتهما أيضا، لكن هذا التراث تم تفسيره وتكييفه بأساليب قد لا تكون تحسينًا للأصل. أولا: تعطى الأولوية دائمًا لتحليلات ڤيبر الاقتصادية (لتجعلها مماثلة لتحليلات الاقتصاد السياسى التقليدى) أكثر مما كان لاهتمامه بالفكر التاريخى المتعدد الاتجاهات عن الحداثة، وقد شجع ذلك على الميل نحو تفسير الظواهر السياسية على أساس صناعة القرار الاقتصادى، وبما يتجاهل تحليله الأكثر ذكاء عن طبيعة النشاط الاجتماعى. ثانيًا: المفكرون الذين جاءوا فيما بعد وخاصة علماء الاجتماع الذين عرفوا ڤيبر من خلال تالكوت بارسونز ***Talcott Parsons*** ركزوا على أدواته الرسمية أكثر منهم على منهجه التاريخى المُقارن.

لقد دعم تأثير ڤيبر على العلوم السياسية كلاً من المنهج الواقعى فى السياسة, بما فيه تأكيد النضال وموازنته بين المنافسة السياسية والاقتصادية، والاهتمام بالمؤسسات والخطط المؤسسية التى غذت كتابات ڤيبر السياسية اللاحقة على نحو خاص، كانت العلاقة الأساسية بين ڤيبر والعلوم السياسية الحديثة هى نظرية "النخبة المتنافسة" لجوزيف شومبيتر ***Joseph Schumpter*** الذى يرى أن "الديمقراطية الحديثة هى الترتيبات المؤسسية من أجل الوصول إلى القرارات السياسية، حيث الأفراد يكتسبون القوة ليقرروا من يمثلهم من خلال الانتخابات" (***Schumpeter 1943, p.269***) وهذا يضيف إلى جدليات ڤيبر عن النمط الاقتصادى لصنع القرار، هذه النظرة الاقتصادية للسياسة صاغها أنتونى دونز ***Anthony Downs*** فيما بعد (١٩٥٧) هى الآن جوهر النظريات العقلانية ونظريات الخيار العام، لكن هذا التطور يبقى فى تضارب إشكالى مع رؤية ڤيبر قدر ما يبقى، مثلاً، منهج كارل شميت ***Carl Schmitt*** فى صنع القرار (***Schmitt 1928***), الذى كان أيضًا يُفسر فى بعض الأحيان باعتباره التطور الطبيعى لتحليلات ڤيبر السياسية

(*Habermass 1971*)، وبينما يتجاهل هابرماس الجدية التى تعامل بها ڤيبر مع مؤسسات الديمقراطية الرسمية فإن شميت يتجاهل إصرار ڤيبر على أن النشاط الاقتصادى مجرد شكل من أشكال النشاط الاجتماعى، ولذا فإن المنهج الاقتصادى والمنهج الشكلى اللذين يؤثران اليوم على العلوم السياسية هما فى رأى ڤيبر نفسه منهجان قاصران أحاديا الجانب، ومع ذلك فحقيقة أن تحليله للحداثة كعملية عقلانية وسياسية يمكن أن تتطور باتجاه صنع نموذج رسمى لصنع القرار، قد توحى بأن ڤيبر لم ينفصل انفصالاً حادًا عن المنظور الاقتصادى.

فى أعمال علماء الاجتماع السياسى الذين أدركوا طبيعة أعمال ڤيبر من حيث المقارنة والتاريخ، نجد تأثيره الشديد فيهم حيث دفعهم إلى دراسة عملية تكون الدولة، التى يمكن فهمها على أنها تركيز الإجبار والقسر من ناحية وعملية التشريع وإجراءاتها (القانونية-العقلانية) من ناحية الأخرى، هذا البرنامج البحثى ضم علماء اجتماع اشتركوا مع ڤيبر فى نظرياته مثل رينارد بندكس ***Reinhard Bendix*** (١٩٧٧) وإرنست جلنر ***Ernest Gellner*** (١٩٨٣) وأنتونى جيدنز ***Anthony Giddens*** (١٩٨٥) وميكل مان ***Micheal Mann*** (١٩٩٣) وچيانفرانكو پوجى ***Gianfranco Poggi*** (١٩٩٠)، كما تضمن كتابًا كانوا أكثر تأثرًا بماركس مثل پرى أندرسون ***Perry Anderson*** (١٩٧٤) وبارينجتون موور الابن ***Barrington Moore Jr.*** (١٩٦٩) وتشارلز تيللى ***Charles Tilly*** (١٩٩٢) وتيدا سكوكپول ***Theda Skocpol*** (١٩٧٩)، وكلا المجموعتين كان من رأيهما أن إعمال السياسة الرسمية (فى مقابل التكامل الأخلاقى الذى قال به دوركايم) أصبح هو أهم ما يميز الدولة الحديثة والأسلوب الأمثل لتحقيق التنمية المستقبلية بها، هذا التأثير القوى لڤيبر يتضح فى الأسلوب الذى تم به تطبيق تحليله عن الحداثة على دراسة السلطوية- والهولوكوست على وجه الخصوص- على أيدى منتقديه، وهنا تكمن النظرة التى يشترك فيها الجيل الأول من المفكرين النقاد (مثل هوركهايمر وأدورنو وماركوزه) مع مفكرى الحقوق الطبيعية (مثل شتراوس ***Strauss*** وڤوجلين ***Voegellin***) وحنا أرندت ***Hannah Arendt*** (١٩٥١)

وزيجمونت بومان *Zygmunt Bauman* الأكثر معاصرة (١٩٨٩)، هذه النظرة هى أن تركز القوة فى كيان واحد (ألا وهى الدولة/الأمة)، التى هى نفسها تدار وتُنظم من أعلى، بالإضافة إلى تهدئة الجماهير- العنصر الآخر من احتكار القسر- بالإضافة إلى السيادة البيروقراطية، كلها ظروف لا تفضى إلا إلى البربرية، البربرية الحديثة.

ورغم تنوع تأثير ڤيبر فإن الظروف المتغيرة جعلت أدبياته وفكره عن الحداثة السياسية أكثر إشكالية، فى الوقت نفسه الذى ألقت فيه الضوء على البديل الذى طرحه دوركايم ألا وهو البديل الكوزموبوليتانى، الوحدة الأساسية فى تحليل ڤيبر السياسى هى الدولة الأمة ذات السيادة, أى ذلك الكيان الذى يتمتع باحتكار العنف المشروع داخل حدود أراض معينة، لكن التطورات التى يحاول المصطلح العام "العولمة" أن يجسدها تثير الشك فى أن تكون الدولة ذات السيادة هى نقطة البداية الوحيدة - أو الأكثر ملاءمة - لتحليل الظواهر السياسية ولتعريف الهويات الجمعية الحديثة، وقد أدى تزايد الاعتماد المتبادل بين الدول, والتنوع الثقافى بداخلها, ونمو ما قد يسميه دوركايم الاختلاف الاجتماعى- وهو نقيض الاختلاف الإقليمى- أدى ذلك كله إلى إبراز الحدود الحقيقية أو القيود الحقيقية لكل من الدولة ذات السيادة والسياسة الرسمية. لقد حدت قوى السوق من تأثير الفعل السياسى على المستوى العالمى (أو الدولى على الأقل)، ومن ثم من تأثير الدولة ذات السيادة، من ناحية أخرى فإنه لكى تقوم الحكومة بوظيفتها على الوجه الأكمل فى المجتمعات السياسية الوطنية والقومية فإن "القوة وصنع القرار احتكرتهما نقاط أبعد ما تكون عن المواطن: من المؤسسات المحلية إلى الإقليمية ومن الإقليمية إلى القومية ومن القومية إلى الدولية، التى تفتقر إلى الشفافية أو المسئولية" (***Klein 2001, pp.86-7***)، وبالتالى حدث أن ساد الاعتقاد بأن الحكم الديمقراطى قد أُفرغ من مضمونه وتحرر الناس من سحر الديمقراطية الليبرالية وخاصة السياسات المؤسسية السلبية مثل صندوق الاقتراع الذى كان ڤيبر قد اقترحه.

كان رد الفعل بعد إدراك هذه العيوب الديمقراطية هو إحياء أنماط الجماعية والجمهورية المدنية والديمقراطية التداولية وأشكالها. لكن الاهتمام بالأشكال الأشد عنفًا من هذه العمليات على المستوى الدولى أو العالمى أحيا أيضًا اهتمامًا بالشكل المؤسسى الذى أثرت فيه اقتراحات ڤيبر تأثيرًا كبيرًا وقويًّا، ووفقًا لهذا المشروع الأخير فإن عدم الاستقرار الذى سببته قوى السوق العالمية غير المنظمة يمكن التغلب عليه من خلال المؤسسات السياسية الكبرى التى تحاكى عملية التكامل الرأسى الذى كانت تقوم به الدولة القومية (انظر ***Held 1993***)، ويمثل الاتحاد الأوروبى محاولة واضحة لإقامة مثل هذا التوازن السياسى فى مقابل توسع السوق والحفاظ على التعددية التنافسية فى عالم ما بعد الحرب الباردة الذى تهيمن عليه قوة وحيدة (انظر ***Habermas 1996***). وبينما علينا أن نتوخى الحذر ألا نبالغ فى مدى تأثير العولمة على هيمنة الدولة القومية (انظر ***Hirst 1999*** و***Thompson***) يبدو جليًّا أن الحل الذى طرحه ڤيبر لا يعالج المشكلات القائمة علاجًا ناجحًا ولابد من تكملته بالبديل الكوزموبوليتانى الذى طرحه دوركايم. وكما اتضح لنا فإن القومية المتجهة للخارج والنموذج الديمقراطى التنافسى تتجاوزان قدرة الدولة الأمة على تحقيق الهوية الجمعية المستقرة والأشكال المؤثرة للحكم، ما لم يكن هناك مؤسسات أساسية وسيطة بين الدولة والفرد، وبالتالى فإن تطبيق نموذج ڤيبر على المستوى الأوروبى لن ينصب على الفجوة بين الدولة والفرد ولن يأتى بأى نتيجة سوى زيادة مواطن الضعف فى دول الأمة التقليدية.

أما كوزموبوليتانية دوركايم فهى على النقيض، تضع حلاً سياسيًّا بديلا يتضافر فيه التمثيل الوظيفى والتبعية والمشاركة المحلية لتنتج نظام حكم غير مركزى قادر على دعم الكيانات الجماعية المستقرة.

يرى تحليل دوركايم أن المشاركة متغير مهم فى بناء الاستقرار الديمقراطى, لكن العامل الحاسم هو قدرة النظام السياسى على أن يحول المصالح الخاصة إلى التزامات عامة بحيث تصبح حماية ديمقراطية الفرد هى هدف العملية السياسية (***Prager 1981, p.946***).

وعندما يتم التعامل مؤسسيًا بشكل صحيح وسلمى مع الاعتمادية والتعددية الآخذتين فى الزيادة, كما فى حالة الاتحاد الأوروبى, وحيث إن هناك درجة من التنسيق بين السلطة القانونية والقوة السياسية، وكذلك درجة من التحرر فيما يطلق عليه جلنر *Gellner* (١٩٨٣) "احتكار الثقافة الشرعية"، فقد نجد أحيانًا جدليات أكثر تفاؤلا تسمح بوجود أشكال جديدة من الحكم الديمقراطى الرشيد المتعدد المستويات حيث لا يوجد مستوًى واحد يحتكر السلطة- لا السلطة ذات السيادة ولا الثقافة الشرعية (انظر *MacCormick 1995*)، مثل هذه الجدليات والأفكار الجديدة يحمل نبرة دوركايم فى تأكيد توزع السلطة فى داخل النظام ودور المؤسسات الوسيطة وأشكال القومية الليبرالية أو الوطنية الدستورية وضرورة وجود جميع مستويات الحكم الرشيد فوق الدولة الأمة وتحتها، هنا تبرز أفكار ومواقف جيدة بين فكرة دوركايم عن التكامل الأخلاقى والأشكال الجديدة للجمهورية المدنية والديمقراطية التداولية التى نمت لمواجهة الصعوبات التى واجهت الليبرالية فى تعاملها مع ظواهر مثل التعقيد والتعددية الثقافية والعولمة، كل من هذه المواقف يؤكد أهمية المواطنة والتعليم المدنى والأخلاق وأهمية وجود أشكال من المشاركة الديمقراطية أبعد من مجرد التمثيل[٥].

يتوقف مصير النموذج السائد الذى قدمه ڤيبر, فى جزء منه, على هيمنة الأشكال السياسية، التى يحللها ببراعة، وفى حين يواجه نموذج ڤيبر السائد هذا قيودًا وحدودًا، لابد لنا من الاستمرار فى البحث عن بدائل، هذا البديل قد قدمه دوركايم فى فكره عن علم الاجتماع السياسى الذى مازال مطابقًا لدواعى العصر ومازال يمثل مشاركة أفضل عند مقارنته بفكر ڤيبر.

---

(٥) رغم أن دوركايم هو وحده مصدر هذه الآراء (انظر Hirst 1997, p.32) فإن الفكر التعاونى الفرنسى (بما فيه فكر ليون دوجوى Léon Duguit وكذلك فكر دوركايم) كانت له أهمية واضحة على الفكر المعاصر ، انظر Laborde 2000 من أجل الإلمام الكامل بالارتباط التاريخى بين الفكر السياسى الفرنسى ونظيره الإنجليزى فى أعمال G.D.H.Cole و John Neville Figgis و Harold Laski . كما يمكن التعرف على هذه الآراء من خلال أعمال Paul Hirst وخاصة كتابيه الصادرين فى ١٩٩٤ و ١٩٩٧ حيث يبنى آراءه عن الديمقراطية التعددية على أفكار الكتاب البريطانيين كما تحمل آراؤه واقتراحاته تشابهًا كبيرًا مع آراء دوركايم.



١٨ـ فرويد وأتباعه

يول روزت Paul Roazen [*]

فى أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر ابتكر سيجموند فرويد **Sigmund Freud** (١٨٥٦ - ١٩٣٩), وهو طبيب أعصاب نمساوى, مجالا جديدًا هو مجال التحليل النفسى من أجل فهم الاضطرابات العصبية وعلاجها، ورغم أنه لم يكن مفكرًا سياسيًّا محضًا فإنه قد أسهم بشكل غير مباشر- كما أثر بعض أتباعه بشكل مباشر- فى النظرية السياسية الحديثة، كان فرويد من الناحية السياسية ليبراليًّا محافظًا متشككًا لا يثق باليوتوبيا. لم يحذُ أتباعه حذوه فى الطريق الجديدة التى بدأها فى مجال التحليل النفسى الجديد, ولا كانوا كلهم متفقين معه فى آرائه السياسية، فبعضهم كان محافظًا لدرجة الرجعية، وبعضهم كان ماركسيًّا راديكاليًّا يؤمن باليوتوبيا والبعض الثالث عدّل وغيّر فى نظريته لدرجة كبيرة، لكنهم يجمعون على أن فرويد هو الذى أرسى أُسس فكر جديد مثمر عن الإنسان والمجتمع.

فكر فرويد

يكمن المدخل إلى فكر فرويد عن المرض النفسى فى شكل الحياة فى إمبراطورية هابسبرج فى أواخر أيامها، فقد أدت الفجوة الكبيرة بين الواقع والأيدولوچيا الرسمية إلى تمرد فكرى عام وبحث عن الحقائق الكامنة وراء الصيغ الدينية لدى الناس، قاد هذا التمرد أولئك على رؤية مواضع الضعف وليس لديهم فى الوقت نفسه ما يكسبونه جراء قبولهم للنظرة الرسمية، ألا وهم اليهود المتعلمون. وكان سلاحهم فى ذلك السخرية اللاذعة لإزاحة الستار عن بنية المعتقدات الرسمية، وقد ظهر ذلك الصراع الثقافى بين الشرق والغرب جليًّا فى الحياة الفكرية فى ڤيينا والشعور بأن الثقافة الليبرالية تواجه خطر الاضمحلال، كما

(*) أستاذ فخرى للاجتماع والعلوم السياسية بجامعة يورك -- تورنتو

ظهر بوضوح فـــى فكـــر فرويـــد الناضـــج (*Zweig 1953; Roazen 1968; Johnston 1972; Schorske 1979*).

كانت نقطة البداية عند فرويد كطبيب هى إدراكه لوجود صراعات داخليـــة فى نفس المريض تتدخل فى حياته وكان من رأيه أن أعراض أى مرض قد تكون بديلا لإشباع إحباطات الطفولة، كما أشار إلى أن عـــدم التحـــرر مـــن الرغبـــات الطفولية الملحة كان المصدر الأساسى للمشكلات العصبية لـــدى الراشـــدين، وأن العصاب له دلالات نفسية قد تكون حلا وسطًا بين الـــدوافع المكبوتـــة والأجـــزاء الرقابية فى الوعى، فكل عرض من الأعراض المرضية سببه عدم إشـــباع رغبـــة معينة من ناحية ووجود رد فعل للوعى ضد هذه الرغبة أو الدافع الأولى من ناحية أخرى.

فى البداية اعتقد فرويد أن الاضطراب العصبى يرجع إلى أســـباب جنـــسية, وأن الكبت الجنسى بالتحديد هو الأساس الجـــسمانى للعـــصاب (*Freud 1900; Roazen 1975; Roazen 2001a*)، كما قال إن الرغبة الجنسية تـــشمل حتـــى البحث الطفولى عن اللذة، وزعم أن خيالات الممارسة الجنسية أو الإشباع الجنـــسى التى تعود إلى الطفولة الباكرة هى المصدر الأساسى لكل المشكلات العصبية فـــى السن المتأخرة, وأن العلاقة العاطفية بالأبوين فى الطفولة هـــى الـــسبب الرئيـــسى للمشكلات العصبية وابتدع مصطلح "عقدة أوديب" ***Oedipus complex*** للدلالـــة على تعلق الولد بأمه ومشاعره الأولى بالرغبة الطفولية وكذا عواطف البنت تجـــاه أبيها، كما اعتقد أن موقف الإنسان من أسرته يتكون من مشاعر متـــصارعة مـــن التنافس والذنب وليس الرغبة فحسب وأن أشد المشاعر تعذيبًا للشخص تنـــشأ عـــن المشكلات العاطفية الطفولية التى يظل الـــشخص غيـــر واعٍ بوجودهـــا (*Jones 1953-1957*).

ما قاله فرويد هو أن هناك من الدوافع ما لا يدركه الشخص, وراح من هذا المنطلق يحاول إدراك الغموض فى الذاكرة وفى الذكريات غير الصحيحة. وقـــال

إن الصورة الكامنة فى مخليتنا عن الماضى، التى قد نكون ابتدعناها كنـوع مـن التعويض، تشبه الصور التى نراها فى الأحلام وأنها قد تظهر فى فلتات اللسان أو زلات القلم أو فى الأعراض العصابية (*Freud 1901*)، كان يعتقد أن الماضـى يعيش فى الحاضر وأن العلاج بالتحليل النفسى يعتمد على استكشاف التاريخ الباكر لكل مريض.

كان فرويد طموحًا كمنظر وتطورت فكرته عن الأمراض العصابية لتصبح جزءًا من منظومة فكرية كاملة، وأدى منهجه إلى زعزعة ثقتنا فى قـدرتنا علـى التفكير العقلانى؛ لأنه كان يصرأن الإنسان يخادع نفسه لا إراديًّـا، كـان مجـال الأمراض العصبية غامضًا بالنسبة للناس وكان يرى أن من واجبه استخدام القـوة التى جاء بها التنوير، وجل أعماله يمكن تفسيرها باعتبارها نقدًا لقدراتنا على فهـم ذواتنا, إذ كان عقلانيًّا جدًّا بشأن مسألة التحليل النفسى نفسها، وقد ظن أنه اكتـشف علمًا للعقل وأنه وجد معنًى أو مجالا علميًّا جديدًا يمكن بحثـه بموضـوعية, وأن أسلوب التداعى الحر يمكن الاعتماد عليه فى العلاج ويمكن أن يتدرب الآخـرون على استخدامه، فإذا خضع المريض للتحليل النفسى بموجب لقاءات يومية تستغرق خمسين دقيقة فى كل مرة, فإن المعالج أو المحلل يستطيع مساعدته وزيـادة ثقتـه بنفسه واعتماده على قدراته، كان فرويد إذن يعول على موقف منظم لتحرير الناس .(*Roazen 1990*)

بيد أن أحد أهم عيوب منهج فرويد كان عدم رغبتـه فـى إدراك الأسـس والتداعيات الفلسفية له، فقد كان مقتنعًا بأن التحليل النفسى له القدرة علـى تحويـل الفكر وتغيير المواقف الأخلاقية السابقة, لكنه تخيل أنه يفعل ذلـك دون أن تـؤثر أخلاقياته هو شخصيًّا على تعاليمه، ومع ذلك فإن الواضح أنه كـان يعبـر عـن أخلاقياته الخاصة؛ فقد قال ذات مرة لأحد مرضاه إن النفس الخيـرة أو الأخلاقيـة هى الضمير والنفس الشريرة هى اللاوعى، كما قال إن منهجه لا يشرح الرغبـات الشريرة أو الآثمة أو الذميمة فحسب وإنما يشرح أيضًا الرقابة الأخلاقية التى تكبتها

فتخفيها عن الإدراك الواعى، كما أصر أن الأخلاقيات القويمة واضحة بذاتها لكن مستوى الأخلاق الذى يطمح إليه الناس قد يكون أكبر من قدراتهم (*Rieff 1959; 1966*).

لقد أدت عملية التنوير به إلى أن يرفض- وبكل جرأة- المعتقدات الدينية. بل إنه وجد فى الدين إجبارًا اجتماعيًّا غير ضرورى للإنسانية، وفى كل من عقود حياته الثلاث الأخيرة ألف كتابًا يركز على جوانب معينة من سيكولوجية الدين، وقارن بين الدين والوسواس العصابى وأشار إلى أن الأساليب الخارجية قد تطمس الدافع الدينى الداخلى, تمامًا كما هو الحال مع أى فكر عصابى انهزامى، لكن رغم نقده لأفكار العقلانية الليبرالية للقرن الثامن عشر وحقائقها فإنه ابتعد عن الليبرالية فى كتابه "مستقبل الوهم" ***The Future of an Illusion*** مؤكدا الجوهر الغريزى الداخلى للإنسان، الكامن وراء الثقافة والأبعد من حدودها والمتسبب فى لجوء الناس سيكولوجيًّا إلى الدين (***Freud 1927***).

بعد عام ١٩٢٧, كان فرويد مصرًّا على أن أصل الاعتقاد فى الدين يكمن فى العجز البشرى, فالناس يحتاجون الدين لفشلهم فى تخطى عجزهم الطفولى واعتمادهم على الغير فى تلك المرحلة، الدين عنده وهم ناتج عن الحاجة إلى إشباع الرغبات- مجموعة من الأكاذيب والخرافات ناتجة عن عدم الأمان العاطفى؛ ولأنه قائم على مخاوف غير منطقية فإنه قد يهدم الحضارة، فالأوهام- مهما كانت مريحة - لها مخاطرها، تجاهل فرويد تعليقاته الأولى عن الدين بأنه يرتبط بمخاوف الموت ومشاعر الذنب وراح الآن يذم الإيمان بالخرافات، كان لا يحتمل الأفكار الطفولية والارتدادية ولم يستطع أن يفهم ما لتلك الأفكار من وظائف بنيوية للشخصية.

كما رأى أن الأسرة هى النموذج الأولى لعلاقات السلطة، وكما أن الناس يحتاجون إلى الرب ليسكن مخاوفهم, فإن عقدة أوديب تزيد من التماسك الاجتماعى لدى المجموعات السياسية، وقد أوضح تلك الأفكار فى كتابه "علم نفس الجماعة

وتحليل الأنا" ***Group Psychology and the Analysis of the Ego***. وشكك فى الجماهير أو العامة واحتقر الطبقات الدنيا من المجتمع. كانت نخبويته وراء فكره الاجتماعى، كان الدين بالنسبة له نوعًا من اللامنطق وأشد وطأة من السلطة السياسية (***Freud 1921***)، أما على الصعيد السياسى فقد وضع فى اعتباره مدى عدم الاستقرار الداخلى لدى البشر وتعطشهم إلى السلطة. ورغم أنه كان يهدف فى علاجه إلى التحرر والاستقلالية, كان على الصعيد السياسى متشائمًا.

فى كتاب "الحضارة و مساوئها" ***Civilization and its Discontents*** أبرز فرويد، ببراعة لغوية شديدة، مدى شعوره بالصراعات الموجودة فى حياة البشر، كما بيّن أن لا مفر من المعاناة فى المجتمع المتحضر، ورغم أنه كان يستطيع أن يكتب ككاتب من القرن الثامن عشر مناديًا بالتحرر كما فعل من قبل فى كتاب مستقبل الوهم, فإن شعوره بقسوة الحياة ومساوئها التى لا يمكن الفكاك منها يتجلى هنا بوضوح شديد، فالحضارة تحتاج إلى قوة تعادِل قوة البشر وقوة الطبيعة معًا حتى تستطيع أن تحمى البشر من بعضهم وتحميهم جميعا من الطبيعة، فى سياق فكر فرويد كله هناك دائمًا الشعور بالحدود التى تفرضها الحياة, وصدق القول المأثور أن المرء لا يستطيع أن يحتفظ بالكعكة ويأكلها فى الوقت نفسه، وأن الترابط الاجتماعى لا يتم إلا على أنقاض رغبات البشر؛ فالناس يحتاجون إلى الأمان فى الحياة المتحضرة احتياجًا مطلقًا لدرجة أنهم قد يتركون إشباع غرائزهم الشخصية لينعموا بالحياة الاجتماعية (***Freud 1930***)، ويستنتج فرويد أن إحباط الدوافع الجنسية والعدوانية موجود فى الشخصية وأن الحضارة لن تقوم إلا إذا نجح المجتمع فى فهم هذه الدوافع واحتوائها.

تتفق وجهات نظر فرويد مع القراءة المحافظة لليبرالية التنوير، وهناك من يؤمن بأفكاره فى معظم المعسكرات الأيديولوجية من الاشتراكية والماركسية إلى المحافظة والفاشية، وسيتم بحث كل ذلك فى حينه, ثم ننتقل فى النهاية إلى مناقشة المفهوم الغامض الذى كان المنطلق إلى استخدام أفكار فرويد فى السياسة، وهو مفهوم الحالة السوية الموجود فى نظرياته، ولنبدأ بتناوله لليبرالية.

الليبرالية

يمكننا أن نصنف فرويد وريثًا للتنوير إذا نظرنا إلى احترامه لكرامة مرضاه واقتناعه بأن جميع البشر يتشابهون سيكولوجيًا رغم اختلاف مظاهرهم، كما كان ليبراليًا لأنه أحد أولئك الذين كانوا يطالبون دائمًا بالمزيد من الحرية، لكنه مع تطور علم التحليل النفسى دفعته الليبرالية غير المحدودة إلى مراجعة فرضياتها، ولذا فهو يمثل نوعًا من أنواع تفحص الليبرالية وفهمها لذاتها.

دأب التنوير على الربط بين الدوافع السياسية والوصول إلى ما هو أفضل بالنسبة لنا، وكانت مشكلة المنهج الليبرالى هى فهمه الضيق لهذه الدوافع، ويقال إن كتاب "الفيدرالى" ***The Federalist*** يعرض واقعية الدوافع الإنسانية وانعدام النظرة اليوتوبية إلى التاريخ، مما قد يكون مفيدًا للفكر السياسى المعاصر (***Hamilton, Madison and Jay 2003 [1787 -1788]***)، لكن مقارنة بفرويد فإن هذا الكتاب يبدو سطحيًا للغاية بشأن الطبيعة الإنسانية، بقدر سطحيته نفسها بالنسبة لكل الفكر الليبرالى. إذ بينما كان كل من "ماديسون" ***Madison*** و"جاى" ***Jay*** و"هاميلتون" ***Hamilton*** يهتمون اهتمامًا كبيرًا بالدوافع الإنسانية، فإنهم لم يدركوا مدى جموح الشهوات والطموحات البشرية، يقول ماديسون إن الطموح قد يحارب طموحًا آخر أو يلغيه أو يحد منه، وإن الدوافع الإنسانية يمكن أن يعاد ترتيبها وتنظيمها حتى تتحقق آلية معينة من التوازنات تضمن المشروعية. قد يبدو ذلك نوعًا من النفعية أكثر منه تعمقًا فى علم النفس، ولعل فرويد فى بحثه عن فهم أعمق وأفضل للمشاعر الإنسانية قد اجتاز ذلك الفكر الليبرالى وانضم إلى المفكرين المنتمين إلى مذاهب أخرى غريبة عنه، لقد أدرك ومعه بيرك ***Burke*** مدى شدة الدوافع التدميرية, كما أدركا كيف أن القيود الاجتماعية قد تكون ضرورية من الناحية السيكولوجية، كذلك انضم فرويد إلى ماركس فى تعريفنا بمدى خداع الذات والاغتراب الذاتى وضعف الإيمان لدى البشر.

ورغم أن فرويد كان يدافع عن الاستقلالية فإن أفكاره قد أضـــرت بـــبعض ملامح أساسية فى الليبرالية عن الفردانية والخصوصية، فليبرالية جون ســـتيوارت ميل ***John Staurt Mill*** توضح ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان المتقدم الناضج، ومفاهيم التحليل النفسى عن الشخصية السوية- بما فيها الأفكار عن الفردية ودورة الحياة- هى على الأقل نمط من أنماط الإنسانية (***Mill 1970 [1859]***)، بـــل إن منهج فرويد العلاجى قد شجع على التعبير عن الذات، الذى هو أمر مهم فى نظـــر مفكرين مثل ميل، ومثل معظم الليبراليين، فرق فرويد بين الحرية والرخصة، وأيًّا كانت المناحى التى استخدمت فيها أفكار التحليل النفسى ومداها، فإن فرويد لم يدافع أبدًا عن انغماس المرء فى الأهواء أو الشهوات أو الرغبات، ورغم أنه كان يمثـــل معارضة للتقاليد الغربية، كان يدافع فى الوقت نفسه عن النظام والتحضر (***Clark 1980; Roazen 2001a***). كما تحدى النظرية الديمقراطية الليبراليـــة التقليديـــة، وأوضح كيف أن الطفل يظل يحيا بداخل الراشد وكيف أن المشكلات أو الاضـــطرابات النفسية تمنع الناس عن حكم أنفسهم.

لو عاش فرويد فى زمننا هذا لهاله كيف يسعى الناس إلـــى المعرفـــة عـــن الشخصيات التاريخية وعن المشاهير حتى لم تعد هناك خـــصوصية وهـــذه هـــى الحقيقة السياسية والاجتماعية فى حياتنا المعاصرة، استخدم فرويد سيرته الذاتية فى كتابيه "تفسير الأحلام" ***The Interpretation of Dreams*** و"الأمراض النفـــسية فى الحيـــاة اليوميـــة" ***The Psychopathology of Everyday Life*** ليوضـــح مبادئه، وقد استطاع أن يتجرأ على زمنـــه ويتعامـــل مـــع الأحـــلام والأعـــراض باعتبارها ذات مغزى، وعليه فقد كان نهاية مرحلة، كان يُنظر فيها إلى هذه الأمور باعتبارها شئونًا شخصية خارجة عن نطاق المساءلة التاريخية.

الاشتراكيـة

تجنب الكثيرون من مفكرى اليسار التحليل النفسى باعتباره أداة عفا عليهـــا الزمن لفهم الروح. وبدءًا من لينين احتار الماركسيون فيما يمكنهم فعلـــه بفرويـــد،

ومع ذلك فقد كان هناك مفكرون اشتراكيون يريدون أن يوحـدوا بـين المفـاهيم الماركسية وفكر فرويد، فنجد تروتسكى على سبيل المثال يتقبل تعاليم فرويد بعقـل متفتح كما كان على صلة شخصية بألفرد أدلر ***Alfred Adler*** (١٨٧٠- ١٩٣٧) بڤيينا، وهو من أوائل أعضاء دائرة فرويد التى تأسست فى ١٩٠٢، ورغم أن أدلر كان أحد تلامذة فرويد الأوائل فإنه كان اشتراكيًا أيضًا وأسس مدرسة "علم الـنفس الفردى" بعيدًا عن مدرسـة فرويـد (***Ansbacher and Ansbacher 1956; Hoffman 1994***)، اهتم أدلر اهتمامًا خاصًا بالعوامل الاجتماعية والبيئيـة فـى المرض وأوضح دور السلوك التعويضى عن العيوب الأولية فى دراسته عن دونية الأعضاء، وكان يرى أن العيوب الموجودة فى الطفل قد تعوقه عن الأداء الأفضل. لم يهتم أدلر بالجنس لدى الأطفال كما فعل فرويد لكن اهتمامه الأكبر انصب علـى آليات "الأنا" والنزعات والميول العدوانية. و- على عكس فرويد الذى لم يكن لـه اهتمام بالسياسة - كان يحاول أن يصلح العالم من خلال التعليم والعلاج النفسى.

فى ١٩١١ قرر فرويد أن يواجه خلافاته مع أدلر، وكانـت النتيجـة هـى استقالة الأخير من جمعية التحليل النفسى بڤيينا ومعه حوالى نصف عـدد أعـضاء الجمعية، كان أدلر يرى أن المشكلات النفسية تنشأ عن الصراعات الحاليـة وعـن عدم الانسجام ثقافيًا مع المجتمع، أكثر مما تنشأ عن طفولة المريض وماضيه فـى الصغر، وقد فسر الأعراض باعتبارها سلاحًا لإثبات الذات وأنها تنشأ عـادة مـن مشاعر الدونية، كما كان من رأيه أن شخصية الفرد بكل ما فيهـا، هـى مفتـاح المعـرفة بما يعانيه من مرض عصابى، كان أدلر مهتمًا بما أصبح يعرف اليـوم بــ "مشكلات الشخصية".

سعى أدلر لعلاج مشاعر الدونية لدى المرضى من خلال مـساعدتهم علـى الخروج من دائرة العزلة والاهتمام المبالغ فيـه بالـذات إلـى دائـرة المـشاركة الاجتماعية، فالمرء يستطيع السيطرة على أنويتـه مـن خـلال نمـو المـشاعر الاجتماعية والرغبة فى المشاركة فى العمل الاجتماعى، كما كان رائدًا فى الاهتمام

بالأنا كمحرك للعقل, معتقدًا أنه بذلك يعبر الفجوة بين المرض والاستواء، وفـــى ١٩٢٠ وجه أدلر جهوده إلى الحديث مع المدرسين بالمدارس اهتمامًا منه بعلم نفس المجموعـــة الأسرية، كما كان شديد التعاطف مع ضحايا الظلم الاجتماعى، ووجـــد أنـــه مـــن الأهمية بمكان أن يساعد على زيادة شعور الإنسان بكرامتـــه (***Sperber 1974***)، كانت المرأة على وجه التحديد تعانى ظلمًا وكبتًا اجتماعيًّا شديدين، وفهم أدلر كيف أن المرء مع افتقاره إلى التقدير الحسن للذات قد يحاول إذلال الآخـــرين، وحـــين تُعامَل مجموعة أو طبقة اجتماعية على أنها الأدنى, فقد تـــسعى إلـــى محـــاولات لتعوض هذا النقص، وينشأ العصاب المزمن عن الحساسية السيكولوچية الزائـــدة، ويعوض المريض شعوره بالدونية من خلال المعارضـــة أو ادعـــاء العظمـــة أو الانغماس فى تخيلاتها. وقد فهم أدلر بعضًا من الأسباب الاجتماعية المؤديـــة إلـــى التدمير، واعترف له بالفضل كثيرون ممن اهتموا بالسلالة كقوة ســـيكولوچية فـــى العالم الحديث بمن فيهم فرانز فانون ***Frantz Fanon*** وكينيث كلارك ***Kenneth Clark*** (***Roazen 1975***).

كان ولهلم ريش ***Wilhelm Reich*** (١٨٩٧- ١٩٥٧) أيضًا طبيبًا نفـــسانيًّا من ڤيينا وأحد تلامذة فرويد النابهين. كان فرويد فى البدايـــة يعتقـــد أن العـــصاب مشكلة ذاكرة بالأساس، لكن ريش أكد أن المـــشكلة الأساســـية لـــم تكـــن مـــشكلة الأعراض وإنما مشكلة الشخصية ككل، وفى أعماله عن تحليـــل الشخـــصية فـــى العشرينيات وسَّع مجال التصور السابق لما هو مناسب للتحليل النفسى.

ورغم أنه ساعد فى تحويل الانتباه إلى الأساليب التعبيرية غير اللغوية، فإنه فشل فى إقناع المحللين بالمعنى التشخيصى للإشباع الجنسى، كان يعتقد أن الصحة العقلية تتوقف على كفاءة الأعضاء كما أيد التعبير الجنسى الكامل المتحرر (رفض فرويد هذه الأفكار رفضًا قاطعًا)، وزعم ريش أن العديد من مشكلات النـــاس مـــا كانت لتظهر لو لم يتم القضاء على التعبير الجنسى أو كبته قبل الأوان، ما يـــسميه المحللون الأرثوذوكس بالتسامى ***sublimation***, أى تحويل الدوافع الغريزية إلـــى

تعبير ثقافى, اعتبره ريش الأسلوب العقلانى للتعامل مع الكبت الجنسى لدى الطبقة البرجوازية، وادعى فى أواخر العشرينيات أن فرويد خان قضية الدفاع عن حـق ممارسة الجنس، وكذلك موقفه الثورى الأساسى من هذه القضية بـسبب الـضغوط الكنسية، كما عارض فرويد من جانبه محاولات ريش للعودة بمفهوم الجنس إلـى زمن ما قبل ظهور التحليل النفـسى (***King 1972; Sharaf 1983; Roazen 1990***).

لم يكن ريش ماركسيًّا فحسب، وإنما كان شيوعيًّا أيضًا وقد أصبح من أوائل المحللين النفسيين الذين حاولوا بناء الجسور بين التحليل النفسى والفكر الاشتراكى، وقد اقترح أن يمنع ظهور المشكلات القائمة على عقدة أوديب من جذورها بدلا من محاولة الدراسة واقتراح العلاج بعد ظهور المشكلة، كان المفتاح فـى رأيـه هـو التخفيف من معاناة البشر من خلال تغيير البناء الأسرى التقليدى فى الغرب, ولـن يتأتى ذلك إلا من خلال حل أسر الطبقة المتوسطة مما يؤدى إلـى اختفـاء عقـدة أوديب، كان فرويد يرى أن العصاب هو زيادة الحاجة البيولوچيـة إلـى الأسـرة, وألف كتابه "الحـضارة ومـساوئها" ***Civilization and its Discontents*** ردًّا على موقف ريش (***Freud 1930 ; Reich 1970 [1935]***).

ظهر كتاب ريش "سـيكولوچية الفاشـية لـدى الجمـاهير" ***The Mass Psychology of Fascism*** فى ألمانيا عام ١٩٣٥, وقـد كتبـه فـى مراحـل انخراطه الكامل فى مفاهيم ماركس وفرويد، المحور الرئيسى للكتاب هو أن إنسان العصر الحديث تمزقه دوافع مختلفة متعارضة ما بين المحافظـة والثـورة. فهـو يسعى إلى السلطة ويخشى الحرية لكنه ثائر فى الوقت نفـسه، ويـرى ريـش أن الأسرة الوالدية المتسلطة قد أفسدت بعضًا من غرائز التعاون والكرم لدى الإنسان، والفاشية فى رأيه لا تمثل حزبًا سياسيًّا وإنما هى تعبير عن شخصية الرجل العادى المستعبد، أهم النقاط السوسيولوچية لدى ريش هى أن المجتمع قادر علـى تغييـر الطبيعة الداخلية للإنسان وإنتـاج تركيبـة شخـصية تـستطيع أن تعيـد تكـوين

أيديولوچيات المجتمع من جديد، وفى عصر ريش تحول أفراد الطبقة المتوسطة المطحونة فى ألمانيا إلى أعضاء فى اليمين النازى الراديكالى, ومع ذلك اختار أن يشرح القومية الحديثة باعتبارها نتاجًا للكبت الجنسى.

أصدر إريك فروم ***Erich Fromm*** (١٩٠٠ – ١٩٨٠) وهو محلل نفسانى ماركسى آخر، كتاب "الهروب من الحرية" ***Escape from Freedom*** فى ١٩٤١، وسرعان ما أصبح حدثًا مهمًّا فى تاريخ الفكر، لكنه اكتسب عداوة المحللين الأرثوذوكس لأنه تجرأ وتجاسر وخاض فى أمور مثل دور البيئة فى صناعة الشخصية وخلق شخصية اجتماعية جديدة، قال فروم إن المجتمعات تميل إلى إنتاج نوعيات الشخصية التى تحتاجها لكى تعيش وتبقى وتستمر، كما أن "الشخصية الاجتماعية" تتشكل بفعل التركيبة الاقتصادية للمجتمع من خلال عمليات الإدماج النفسى، ومن ثم فإن الصفات الغالبة فى الشخصية تصبح قوة فى حد ذاتها فى تشكيل العملية الاجتماعية، وعندما تصبح الضرورة الخارجية جزءًا من النفس, يتم تسخير طاقة الفرد لصالح النظام الاقتصادى والاجتماعى، وبذلك فإننا نصبح تلك الشخصية التى يتوقعها المجتمع (***Fromm 1941; Fromm 1947; Fromm 1956; Birnbach 1961; Schaar 1961; Burston 1991***).

اهتم فروم بالأمراض التى قد تصيب الشخصية السوية واعتبر الحديث عن مجتمع "مجنون" ودراسة ما يمكن أن يحدث فى مثل هذا المجتمع أمرًا مشروعًا، كما تناول فى أوراقه الأولى فى الثلاثينيات العيوب المزعومة فى ليبرالية الطبقة المتوسطة الموجودة فى فكر فرويد، وعزف عن التشاؤم الموجود فى نظرية الغرائز لدى فرويد لكنه أصر على أهمية التغيرات فى البيئة الاجتماعية كوسيلة لتغيير حالة الإنسان، (فروم يعترف بتأثير ريش عليه)، وفى حين لم يعبأ فرويد كثيرًا بالأسباب الاجتماعية للمعاناة من قهر أو استغلال, إلا فيما يخص الجوانب الجنسية, انتقد فروم الأسلوب الذى تكبت به ثقافتنا المشاعر التلقائية بداخلنا وبالتالى تعوق نمو ذاتية الفرد.

لم ينظر فروم إلى اللاوعى باعتباره مخيفًا، وإنما قال إن المجتمع هو الذى يحدد اللاوعى الذى قد يقوم فى بعض الأحيان بكبت الحقيقة، كما قال إننا كثيرًا ما نخشى قدراتنا الشخصية وخاصة مقدرتنا على التفرد والاستقلالية، وأرجع الرغبات التدميرية إلى عدم القدرة على التكيف مع الحياة وليس إلى غريزة الموت الوهمية التى تحدث عنها فرويد، ولو أن القسوة هى إحدى السبل التى تجعل للوجود معنى فإن ذلك يؤكد نظرية فروم أن المشاعر القوية الكامنة فى الشخصية لابد من اعتبارها ظواهر نفسية اجتماعية.

لم يجد فروم أنَّ الأنانية مرادف لحب الذات كما قال فرويد, بل وجد أنهما أمران متضادان لأن الإيثار صفة حميدة وحقيقية ونوع من التعبير عن الذات، وفى حين حاول فرويد التشكيك فى مشروعية الإيثار، حاول فروم- كما فعل أدلر- أن يحارب التمركز حول الذات، فكثيرًا ما نتعامل مع الأنا على أنها شىء نمتلكه.. وأنها أساس لهوياتنا.

بالإضافة إلى محاربته للأنوية، حارب فروم الجشع والسلبية وعاب على العالم الحديث انتشار التناحر والعداء والخوف، وفرق بين الحاجات الذاتية والحاجات الموضوعية المشروعة، واهتم كثيرًا بدافع تحقيق الذات، كان يرى أن إثبات الذات هو عبارة عن عملية استخدام الإنسان لعقله للقيام بأنشطة منتجة، كما كان يعتقد أن العقل إذا استخدم استخدامًا صحيحًا سوف يقود إلى المحبة التى هى تجديد للروح وإضافة كبرى لها، وأن المجتمع لا يرغب فى كبت الجنس، كما قال فرويد، لكنه يذمه لأنه يكسر الإرادة الإنسانية، وامتثالنا للمجتمع يجعلنا غير مستقلين دون أن ندرك ذلك.

فى ١٩٥٥ قام هربرت ماركوزه ***Herbert Marcuse*** (١٨٩٨ – ١٩٧٩) بنشر كتاب "الجنس والحضارة "***Eros and Civilization*** وهو نقد مهم لما كان يسمى علم النفس الفرويدى التعديلى، يشبه نقد فروم، تعمق ماركوزه – بمهارة حوارية كبيرة- فى أعمال الكتاب الذين حاولوا تحديث فكر التحليل النفسى فى

اتجاه ثقافى، بدأ ماركوزه بدراسة فكر فرويد فى أواخر الثلاثينيات عندما وجد نفسه مجبرًا على إعادة صياغة الآراء الماركسية، فقد نجا المجتمع البرجوازى لتوه من أزمات اقتصادية وانصاعت البروليتاريا للفاشية وفشل الاتحاد السوفيتى داخليًا وخارجيًا فى تحقيق الآمال الثورية، نفى ماركوزه أى اهتمام له بالجانب العيادى (السريرى) من التحليل النفسى لكنه اختار من كتابات فرويد الأرثوذوكسية تلك المفاهيم التى قد تخدم أغراضه واعتمد على ما أسماه بالجانب الخفى فى التحليل النفسى وحاول أن يوضح إمكانية وجود مجتمع لا يكبت ميول أفراده ورغباته ، وقال إن فرويد كان ثوريًا حقيقيًا، لكن بعض من حاولوا تخفيف حدة رسالته خانوا قضيته لأغراض اتضح بعد تفحص ودراسة أنها كانت أغراضًا محافظة (*Marcuse 1955; Robinson 1969; Jay 1973; Jacoby 1975*).

شن ماركوزه هجومًا فرويديًا أصوليًا على التعديليين من أمثال فروم، واستند إلى الحجج الموجودة فى كتاب "مستقبل الوهم" ***The Future of an Illusion*** والاهتمام الماركسى بالاغتراب فاستطاع أن يستخدم نظرية التحليل النفسى الكلاسيكية لأغراض اليوتوبيا الاجتماعية، وبدا له أننا إذا نحينا أو قلصنا الجانب الغريزى من نظريات فرويد فإننا نكون قد نحينا المفاهيم التى توضح التعارض بين الإنسان والمجتمع المعاصر، اعتمد ماركوزه على نظرية الغريزة لدى فرويد ليؤكد الواقع والطاقة الموجودين لدى الأفراد لتغيير الأوضاع الراهنة.

كان هدف فروم أن يحول فكر التحليل النفسى فى اتجاه الاشتراكية، فروم وماركوزه- الزميلان سابقًا فى مدرسة فرانكفورت لعلم الاجتماع النقدى- يمثلان (كما قال وليام جيمس) اتحادًا بين فكر فرويد اللين وفكر ماركس الجامد، ورغم أن ماركوزه أشار بدقة إلى النبرة شديدة التفاؤل فى الكثير من الكتابات عن التحليل النفسى منذ وفاة فرويد, لم يحترم الأسس البراجماتية أو الأخلاقية التى انتهجها هؤلاء الكتاب حتى يغيروا التزاماتهم الأولى بمبادئ معينة، فقد ابتعدوا مثلا عن نظرية الغريزة لدى فرويد من أجل تحاشى ما رأوه تشاؤمًا يقترب من العدمية العلاجية.

راح ماركوزه يطارد بلا هوادة ما اعتبره مساوئ التعديليين، وبالإضافة إلى هجومه على فروم ذهـــب إلى ملاحقة أفكار كـــارين هورنى ***Karen Horney*** وهارى ستاك سوليڤان ***Harry Stack Sullivan*** ***(Horney 1937; Sullivan 1953)***؛ حيث أبرز تأكيد تلك الأفكار حاجة الشعوب إلى النمو، وكيف أن التحيز الثقافى قاد فرويد إلى انحيازاته البيولوچية (***Thompson 1950***)، ورغم عدم عدالة هجـــوم ماركوزه, فإننا لا نملك سوى الإعجاب بقدراته المفهوميـــة وهـــو ينتقـــد أســـلوب المحللين فى تغيير الواقع أو الإكثار من نقد ما هو عادى، ويمكننا أن نجد نوعًا من الالتزام الاجتماعى فيما ينادى به هؤلاء المنظرون التعديليون، كان ماركوزه يرى أنه لا يمكن أن تتطور الشخصية فى ظل مجتمع غير حر, ينظـــر إلـــى الـــدوافع الإنسانية الأساسية باعتبارها عدائية ومدمرة.

المحافظة

إذا كان ماركوزه وغيره قد استخدموا التحليل النفسى الفرويدى مـــن أجـــل أغراض اجتماعية راديكالية, فهناك أيضًا من استخدمه لأغراض محافظة، إذ قـــام كارل جوستاف يـــونج ***Carl Gustav Jung*** (١٨٧٥ – ١٩٦١) بأشـــد أنـــواع الانسحاب من التحليل النفسى إيلامًا، وهو الذى كان من أبرز تلامذة فرويد الـــذين لعبوا دورًا فكريًا مهمًا، كما كانت علاقته بالنازيين فى الثلاثينيات هـــى المـــسمار الأخير فى نعش احترام جميع تلامذة فرويد له وتقديرهم.

كانت هناك أسباب كبرى للاختلاف بين فرويد ويونج حتـــى أثنـــاء فتـــرة تعاونهما من ١٩٠٦ إلى ١٩١٣، لكن فرويد بدأ يعتمد عليه باعتباره "ولى العهـــد" المقدر له أن يحمل مشعل حركة التحليل النفسى فى المستقبل، وخاصة فـــى عـــالم الطب النفسى الذى كان يختلف عن الطب العصبى فى منطقة وسط أوروبا، ومـــع ذلك فقد تردد يونج فى نشر مفهوم الجنس للدرجة التى كان فرويد يريـــدها وبـــدأ يفسر الظواهر المرضية التى تعود إلى الطفولة باعتبارها ذات قيمة سببية ثانويـــة

وليست أساسية, مؤكدًا أن صعوبات الحياة الحالية قد تثير الصراعات القديمة وتنشطها وتبث فيها الروح، مصرًا على أن الماضى قد يستخدم كوسيلة دفاعية للهروب من الحاضر وهى النقطة التى اتُفِق عليها عياديًا فيما بعد، لكن فى وقت انفصالهما كان من رأى فرويد أن يونج يتراجع عن ما أسماه جرأة "اكتشافات" التحليل النفسى (*Jung 1966; Ellenberger 1970*).

لم يكن يونج على درجة يقين فرويد وعقلانيته نفسها بشأن اللاوعى ولذا بدأ يكوِّن آراءه الخاصة عن الوظيفة التعويضية للأعراض، وليس هناك نقد أفضل لعقلانية فرويد الزائدة من النقد الموجود فى مجموعة أعمال يونج الذى يرى أن الأعراض لها عادة ما يبررها وأنها تخدم دائمًا غرضًا ما، كما اهتم بمراحل من دورة الحياة بخلاف مرحلة أوديب. أكد يونج أيضًا الأهمية المحورية لعلاقة الود والألفة بين المريض والمحلل لإنجاح العلاج، وحذر من أخطار السلطوية المتضمنة فى الأسلوب التحليلى الذى قد يبدو محايدًا، ولأن أباه كان واعظا كان يونج يعرف أن الدين أعمق جذورًا وأكثر مشروعية للإنسان مما قد يعترف به فرويد.

فى فترة الخلاف بينهما قبل الحرب العالمية الأولى، اتهم فرويد يونج بمعاداة السامية، وبعد صعود هتلر للسلطة قَبِل يونج إدارة إحدى المؤسسات النفسية بألمانيا فيما وصفه بأنه محاولة لحماية العلاج النفسى هناك، استقر فى سويسرا آنذاك وساعد الكثير من المعالجين اليهود على الهروب إلى إنجلترا أو أى مكان آخر. بيد أن يونج وصف بعضًا من خواص التحليل النفسى عند فرويد بأنها يهودية كما قام بنشر تعليقاته عن الفرق بين السيكولوچية اليهودية والسيكولوچية "الآرية" فى مقال له نشر فى ١٩٣٤ فى ألمانيا النازية، كانت المقارنة بين العلوم اليهودية والعلوم الألمانية لدى يونج تقترب كثيرًا من الفكر النازى، لكن رغم انتهازيته وتواطئه مع النازيين, الأمر الذى هدم موقفه التاريخى, فإن إسهاماته فى علم النفس تستحق الإشادة.

كان من رأى فرويد أن الإبداع هو نتيجة لإنكار قدرات إنسانية أخرى، لكن يونج وريش كانا يعتبران ذلك من ضمن مكبوتات فرويد الجنسية، وفى حين تشكك فرويد فى القدرة الإنسانية على النكوص كان يونج يرى أن اللامنطق مكوّن مهم فى رؤية الإنسان، وكان يُقدر القدرات الإبداعية للاوعى، كما وجد فى المجهول دوافع للحياة وللموت معًا وأن الطبيب النفسانى لابد من أن يتفاهم مع المريض على كافة المستويات بما فيها المستوى الأخلاقى، كما حاول أن يتعامل مع الجوانب الفلسفية فى علم النفس وأن يناقش دلالات تلك الأفكار للوصول إلى مفهوم حديث عن الفردانية، ثم إنه استخدم فكرة اللاوعى الجمعى ليؤكد أن الفرد موجود دائمًا فى إطار بيئة اجتماعية.

توضح قضية صعود هتلر إلى السلطة كيف أن علم النفس قد يساء استخدامه لحساب أسوأ الأغراض، وقد ترأس د. ماتياس جورنج ***Matthias Göring***– أحد أقارب نائب هتلر– ترأس معهدًا زعم أنه للمعالجين النفسيين (***Cocks 1985***). كان لدى من يدعون بالمعالجين النفسيين فى ألمانيا النازية قدرة مؤثرة فى تحقيق الدعم للمؤسسات المهنية، وقد أفسد نجاح معهد جورنج وارتباطه بمنظمة الـ ***SS*** سيئة السمعة (وهى منظمة حمائية أمنية عسكرية كبرى تابعة للحزب النازى وهى اختصار لكلمة ***Schutzstaffel*** الألمانية وتعنى سَرِيَة الأمن (المترجمة)) ودوره فى المساعدة على جهود الحرب أفسد كل أجواء مناهج "العلاج النفسى" الألمانى، فلابد من توخى الحذر تجاه أية أفكار تهدف إلى إدماج الفرد فى النظام الاجتماعى عندما يكون المجتمع مجتمعًا هتلريًا، حيث كانت ممارسة التحليل النفسى فى ألمانيا تتطلب مغادرة جميع المحللين اليهود ولا تتم إلا تحت غطاء جورنج فقد بقى العلاج النفسى فى ألمانيا هتلر موصومًا.

كان لمعهد جورنج علاقات وروابط وثيقة بمن مارسوا التحليل النفسى قبل هتلر ومن مارسوه بعد الحرب العالمية الثانية، وقد التحق جورنج بالحزب النازى عن اقتناع وكنوع من الولاء الوطنى ومن ثم أدان التأثير اليهودى وهو فى منصبه.

ومنذ عام ١٩٣٣ – ١٩٣٤ قال لكل الأطباء فى معهده إن كتاب كفاحى ***Mein Kampf*** لهتلر جدير بالقراءة، كان مواليا لهتلر لدرجة أن علاقته بنائبه تصدعت عند إصرار جورنج أن يعمل المسئولون عن المعهد كمستشارين ومعالجين لآخر الوحدات الألمانية المدافعة عن برلين ضد الروس, بل رأى أنه من الانهزامية ألا يتم ذلك فى حين كان نائبه يعتقد أنها جهود عقيمة، ولأسباب قد تضنينا إذا ما أعملنا التاريخ الفكرى, استطاع النازيون أن يستخدموا أفكارًا فلسفية سابقة وبخاصة الجانب الرومانتيكى فى السيكولوچية الألمانية، ومن دواعى السخرية أن النازيين كانوا مقتنعين بأن الاضطراب العقلى لدى سلالة الأسياد يمكن ألا يعتبر مسألة عضوية أو بيولوچية, وكان ذلك سببًا فى أن علم النفس لدى جورنج لعب دورًا مهمًا تحت حكم الرايخ الثالث، ولسنا بحاجة إلى القول هنا إن الأطباء بمعهد جورنج لم يكن مسموحًا لهم أن يعالجوا اليهود، وكان أى نقد للنظام النازى يمكن أن يلحق الدمار بشخص الناقد وربما تدمير "مهنة" العلاج النفسى نفسها وكل إنجازات معهد جورنج، وليس مفهومًا بعد كل ذلك كيف يمكن الحفاظ على خصوصية المريض فى ظل ظروف سياسية شمولية سلطوية كهذه، ومن ثم يمكن القول إن النظام النازى قد نجح فى تحطيم العلاج النفسى، وأن الأطباء الألمان خانوا العهد مع مرضاهم ومع الإنسانية ككل ومع شعوب الدول التى اعتدى عليها النازى.

تطوَر علم نفس الأنا ***ego psychology*** وهو أحد أهم التيارات فى نظرية التحليل النفسى منذ أواخر الثلاثينيات وكانت له نتائجه المحافظة, رغم ترددى فى الحديث عن هذا الأمر بعد الحديث عن ألمانيا هتلر ودون الخوض فى مساوئ العلاج النفسى فى روسيا السوڤيتية وفى جمهورية الصين الشعبية، كان فرويد نفسه هو الذى حرك هذا التغير النظرى حين قال فى العشرينيات إن الأنا تعمل كحاجز حماية ضد الإثارة, سواء كان مصدر هذه الإثارة هو الدوافع الموجودة فى النفس أو فى الواقع الخارجى، وأن أهم وظيفة للأنا هى أنها تحفظ التوازن النفسى للإنسان، وأن القلق هو علامة الخطر ضد الشعور بانعدام الحيلة فى مواجهة

الحافز أو المثير الشديد، كانت الأنا تعتبر بنية مترابطة من قوى الـــنفس (*Coles 1970; Friedman 1999*).

إذا ما تمعنا فى نظرية التحليل النفسى لوجدنا أن انكفائية فرويـــد وســلبيته انعكست فى أعماله الأولى ولعرفنا لماذا أصبح علم نفس الأنا مجالاً له جاذبيته فيما بعد، فقد اعتمد نظامه كله على شرح الدوافع عندما يقع الشخص فى صراع ويخفق الأنا فى تحقيق وظيفتها التكاملية، انشغل فرويد كطبيب معالج بتفكيــك المــشكلات وتمزيقها إربًا مفترضًا أن الأنا لدى المريض سوف تقوم بتركيب هذه الأجزاء مــن جديد، وكان التحليل بالنسبة له تحليلاً تركيبيًّا وعملية التركيب أو البناء فيـــه هـــى عملية لا جدال فيها– وهو الأمر الذى تحداه فيه يونج.

كان فرويد ضليعًا فى فهم وسائل خداع الذات لكنه تجاهل العديد من عمليات علاج الذات، وبالتالى كان الاتجاه الأساسى بعد وفاته هو تــصحيح هــذا الخلــل والتركيز على الأنا باعتبارها وسيلة للتكامل بــين الحاجــات الداخليــة والواقــع الخارجى (*Roazen 1976*)، للأنا وظيفـــة توحيديـــة تـــضمن تماســك الــسلوك والأفعال، ومهمتها ليست هى الوظيفة السلبية لتجنب القلق فقط, وإنما لهـــا وظيفـــة إيجابية أخرى هى الوصول إلى مستوى الأداء السليم، قد تكون دفاعات الأنا هـــى التأقلم مع الموقف وقد تكون عدم التأقلم، وقد تتأثر مسألة التـــأقلم نفـــسها وترتبـــك بسبب المخاوف ومشاعر الذنب، لكن قوة الأنا لا تقاس بمقاييس التحليـــل النفـــسى عما ينكره الشخص أو يلغيه, وإنما بقدرتها على الجمع بين الأضـــداد فـــى ســـياق مترابط.

عيوب الشخصية (أو هوية الأنا) قد تكون مسئولة عن المـــرض الـــذى قـــد يرجع إلى دوافع غريزية، فالغضب العارم مثلا قد يكون نتيجة لكبت مشاعر التسيد فى حين قد تنشأ العدوانية عن الثورة على السلبية، ولما كان علم نفس الأنا يهـــدف إلى توضيح التفاعل بين مشاعر الإنسان الداخلية وواقعه الخارجى, فقد فتح مجـــال التعاون بين العلوم الاجتماعية بعضها وبعض.

وفى الوقت الذى تحول علم نفس الأنا من الاهتمام التقليدى بالحيل الدفاعية إلى مشكلات النمو والتكيف, بدأ البحث عن المصادر المختلفة لنمو الأنا، قد تكون هناك مثلا حاجة إلى الشعور بالهوية تتأكد من خلال المؤسسات الاجتماعية كما أشار إريك هـ. اريكسون ***Erik H. Erikson*** (١٩٠٢– ١٩٩٤)، وهنا يلعب الدين والطقوس المنظمة دورًا إيجابيًّا (***Erikson 1950; Erikson 1968***). والمجتمع إما أن يحرك نمو الذات أو يعوقها وربما يجعل للإنسان شخصية مزيفة بدلاً من شخصيته الحقيقية.

وقد يعطى علم نفس الأنا وزنًا أكبر للقيم الإلزامية, وقد كان إريكسون على حق حين قال إن دور العمل كان مهملاً فى بواكير فكر فرويد، لكن من الخطأ أن ننظر إلى دور العمل من حيث أثره على الفرد فحسب دون النظر إلى أثره الاجتماعى، وقد يكون من المفيد ألا يشعر الفرد بالأمان تمامًا فقد يكون ذلك مبعثًا على الإبداع وقد يكون الشعور بالغربة وسيلة لبذل المزيد لاستجلاب المديح، وقد يعجز علم نفس الأنا فى التمييز بين ما هو أصيل وما هو مصطنع لو أنه تمسك بالخرافة والأسطورة.

ومن عجب أن إريكسون كانت له نظرة أحادية الجانب من موضوعات السير الذاتية، (***Erikson 1958; Erikson 1969***) ففى دراسته لتاريخ حياة مارتن لوثر ***Martin Luther*** ركز على شخصية الشاب ولم يعر اهتمامًا للواعظ الدينى فى حياته كزعيم سياسى ناشط، كما لم ير فى شخصية المهاتما غاندى ***Mahatma Gandhi*** سوى مصلح دينى وسياسى، وفى كل مرة كان إريكسون يتحدث عن بطل ويدافع بشدة عن التغيير بينما يتجاهل الدلالات الرجعية فى حياة هذا البطل.

كانت مفاهيم إريكسون تحترم الجوانب الذاتية للتجربة، لكن "الشعور" بالهوية قد يختلف عن الهوية الحقيقية وقد لا تعادل المشاعر المتخيلة الواقع الاجتماعى الحقيقى، فعلم نفس الأنا قد يتيح لنا أن نعرف الكثير، ولا ينبغى أن يقتصر الأمل

على المذهب المحافظ فحسب، كما تجعلنا ندرك أن هناك بعض المجموعات الاجتماعية التى ينبغى علينا أن نتواصل معها، ومن جهة أخرى لم يضمن عداء فرويد للأوهام ألا يستخدم علم النفس لتبرير الأوضاع القائمة آنذاك، فقد اقتادته أفكاره السياسية فى الثلاثينيات لكى يبرر قيام نظام رجعى فى النمسا وكان يكتب بحماسة زائدة عن موسولينى ***Mussolini***، وتعاونت مؤسسته العالمية للتحليل النفسى مع نظام النازى ووافقت على أن أعضاء الرابطة اليهود لابد من أن يستقيلوا طواعية حتى يمكن "إنقاذ" التحليل النفسى فى ألمانيا (***Roazen 2001b***).

كان والتر ليبمان ***Walter Lippmann*** (١٨٨٩ – ١٩٧٤) وهو أحد أكبر الكتاب السياسيين الأمريكيين فى القرن العشرين ومن أوائل من تنبهوا إلى أهمية إسهامات فرويد فى الفكر الأخلاقى فى العالم الناطق بالإنجليزية قبل الحرب العالمية الأولى، وقد أصبح مساعدًا للاشتراكى الفابى البريطانى جراهام والاس ***Graham Wallas*** أثناء عمل الأخير مدرسًا بجامعة هارفارد، كان والاس قد ألف كتابه الشهير "الطبيعة الإنسانية فى السياسة" ***Human Nature in Politics*** وترك بصمة واضحة وباقية على توجهات ليبمان (***Wallas 1948 [1908]***). ويبدو أن ليبمان بدأ يتعرف على فرويد من خلال صديق له كان يترجم كتاب فرويد تفسير الأحلام (١٩٠٠) ، كان للحرب العالمية الأولى تأثير كبير على فكر ليبمان السياسى، وبداية من كتابه الرأى العام ***Public Opinion*** (١٩٢٢) بدأ ينتقد الليبرالية وآمالها الساذجة فى أن تشارك الجماهير فى صنع القرار، اهتم الكتاب بدور اللامعقول، وقدم ليبمان من خلاله مقارنة لا تنسى بين ما فى العالم الخارجى من تعقيدات والتشوهات التى تحدث فى فكرنا نتيجة حاجتنا إلى التبسيط، هذا التناقض بين البيئة الاجتماعية المكتظة التى نعيشها وعدم قدرتنا على فهم ما بها من تعقيدات هو الأمر الذى راح يشغل المفكرين الديمقراطيين، فزعماؤنا لا يكتسبون شخصيات وهمية بسبب ذلك فحسب، بل إن الرموز قد تتحكم فى السلوك السياسى (***Lippmann 1922***).

ينشأ بين كل منا والبيئة ما أسماه ليـبمان "البيئة المزيفة"، كـان يـرى أن السلوك السياسى هو استجابة ليس للعالم الواقعى لكن للحقائق المزيفة التى نحـاول بها أن نفسر الظواهر التى نعجز عن معرفتها معرفة مباشرة، وذهبت أفكاره إلـى أبعد من تأكيد أهمية الدعاية، وقد انضم إلى نقاد السيكولوچية النفعية الآخرين فقال إن الحياة الاجتماعية لا يمكن تفسيرها على أساس حسابات المتعة والألم فحسب، ورغم كل الانتقادات التى وجهت إلى منهج البنتامية ***Benthamism*** من الكثيـر من الكتاب (من ديكنز ***Dickens*** إلى دستيفسكى ***Dostoevsky***) فـإن المـصلحة الشخصية لازالت أهم الدوافع التى يتحدث عنها علم الاجتماع، لكن ليـبمان كـان يرى أن المصلحة فى حد ذاتها ليست مفهومًا مطلقًا.

وفى ضوء الأراء السيكولوچية التى كان يؤكدها, راح ليـبمان يختبر أيضًا المفاهيم التى كانت شائعة عن الديمقراطية، فقد كان غريبًا على أسماع النـاس أن يصدقوا أن الديمقراطية- التى صنعت خصيصًا من أجل التوافق والسكينة- ينتهـى بها الحال إلى خداع الجماهير، وساق ليـبمان أسـبابًا كثيـرة تجعـل الجمـاهير يتشككون فى الحديث عن سيادة الشعب.

بلغت محافظة ليـبمان أوجها أثناء سنوات حكم أيزنهـاور ***Eisenhower*** عندما أثار وجود رجال الأعمال فى الوظائف الحكومية العليا نزعته إلى النخبوية، كان كتابه "الفلـسفة الجماهيريـة" ***The Public Philosophy*** نقـدًا للحكومـة الديمقراطية, ومع ذلك ظلت كتاباته تحمل مبادئه الرجعية، ولم يفقـد أبـدًا إيمانـه العقلانى بأن المعرفة الرشيدة بالأمور العامة والشعبية يمكن توصيلها إلـى النـاس توصيلا سليمًا ومؤثرًا (***Lippmann 1955***)، كما لـم يتنـازل عـن النمـوذج الديمقراطى بأن المصوتين قد يتنافسون دفاعًا عن المصالح العامـة، ورغـم أنـه أصبح يتشكك فى مقدرة الديمقراطية على أن تستمر تحت ظروف الحياة المعاصرة ومـا بها من تعقيدات فإنه وظف موهبته الـصحفية لكـشف الحقـائق للجمـاهير (***Steel 1980***). بقى ليـبمان معنيًا بعدم مقدرة الناخب الديمقراطى على الكـشف عن المعلومات لكى يتصرف بعقلانية.

ذكّرنا المفكرون النسويون فى الستينيات والسبعينيات أننا عندما نفكر فى أنفسنا فإنه نادرًا ما يكون هناك مفهوم أعمق من مفهوم الجنس أو النوع- الذكر والأنثى. كان من الطبيعى أن ينتقد فرويد بسبب نظرته "الأبوية" إلى المرأة والتوجه الذكورى الواضح فى فكره (***Daly 1978; Butler 1990, ch.2***)، كان فرويد ابن زمانه وابن ثقافته التى لم تخل من كراهية للمرأة، لكنه سبق عصره فى بعض الأمور، من ضمنها مثلا أنه أعطى دفعة للنظرية النسوية الحديثة. كان معظم مرضاه فى بداية حياته الوظيفية من النساء، ورغم أنه رفض دعوة أدلر قبل الحرب العالمية الأولى لكى يغير من فكر التحليل النفسى حتى يمكن الاعتراف بالمصادر الاجتماعية التى تؤدى إلى مشكلات النساء, اجتذبت حركة فرويد للتحليل النفسى الكثيرات من النساء اللاتى أصبحن فيما بعد طبيبات تحليل نفسى شهيرات. منذ ١٩١٠ أثيرت قضية المساواة وارتبطت بدعوة إلى مشاركة النساء كأعضاء كاملى العضوية فى رابطة التحليل النفسى بڤيينا، وأصر فرويد شخصيًا على أنه من غير المنطقى استبعاد النساء كمبدأ (***Nunberg and Federn 1962-75,vol.II***)، ورغم أن الأعضاء كانوا من الجيل التالى لجيل فرويد, كانت هناك قلة منهم يعارضون تفتحه الشديد مما دفعه للقول بأنه سيكون أكثر حرصًا عند مناقشة هذه النقطة، وبالفعل راح يرحب بالمحللات وكان مجاله- مجال التحليل النفسى- من أكثر المجالات استقبالا لإسهامات المرأة على مستوى المهن الأخرى فى تاريخ القرن العشرين.

ساعدت الأفكار الجديدة لاثنتين من تابعيه هما هيلين دويتش ***Helene Deutsch*** (١٨٨٤ -١٩٨٢) وكارن هورنى ***Karen Horney*** (١٨٨٥- ١٩٥٢) على دفع فرويد فى العشرينيات لكتابة مقالات عن الأنوثة تحديدًا. كان فرويد مهتمًا بالأولويات وكان يخشى أن تكون لهما الريادة فى مجال التحليل النفسى للمرأة. صحيح أن المقالات التى كتبها ردًا على الأفكار الجديدة لدويتش وهورنى هى التى شكلت أهم أعماله التى تعرضت لنقد شديد فى الستينيات

والسبعينيات من قِبل النسويين (*Brownmiller 1975*)، لكن أحدًا لم يلتفت إلـــى ابتعاد دويتش على وجه التحديد عن أفكار فرويد، رغم ثباتها على الولاء لمفاهيمه الأساســية، ظهــر كتابهـــا "التحليـــل النفـــسى للوظـــائف الجنـــسية للمـــرأة" ***Psychoanalysis of the Sexual Functions of Women*** فـــى ١٩٢٥ وهو العمل الذى فاخرت بكونه أول شعاع ضوء يلقى على مسألة الشعور الجنـــسى لدى الأنثى (*Deutsch 1991*)، كما كان أول كتاب يؤلفه محلـــل نفـــسانى عـــن موضوع الأنوثة (*Roazen 1985*)، (كان فرويد يرى أن اللذة الجنـــسية شـــعور ذكورى بالضرورة)، وفى كتبها التالية ذهبت دويتش لأبعد من ذلك فـــى تطـــوير آرائها الخاصة عن النساء وهـــى الآراء التـــى اختلفـــت عـــن نظريـــات فرويـــد (*Roazen 1985 , Deutsch 1944-1945*). أما هورنى فقد اختلفت عن كـــل من دويتش وفرويد وكانت آراؤها عن دور الثقافـــة (*Horney 1967*) بالإضـــافة لآراء فروم هى ما شكل النسوية الحديثة.

قضيــة الشخصيــة السويــة

يتركز الكثير من الاستخدام - أو إساءة الاستخدام- لفكر فرويد سياسيًا حول محاولته البحث عن ظروف اجتماعية تزيل حالات معينة من المرض النفسى، لكنه من الواضح أن فرويد لم يتخيل صورة يوتوبية عن السعادة، بـــل كـــان يـــرى أن المخاوف والقلق واليأس حالات إنسانية لا مفر منها، لم يحاول فرويـــد أن يمحـــو الصراعات الإنسانية بل حاول أن يعلم الناس التكيف معها.

وبما أنه كتب كثيرًا عن عدم الاستواء فلربما كان عليه أن يشرح لنـــا فكرتـــه عن الصحة العقلية، لكن علينا أن نبحث فى أعماله عن تلك الفكرة لأنه كان يكره أن يتعامل وجهًا لوجه مع مفهوم الاستواء. فكرة الاستواء هى إحدى الأفكار التـــى قـــد يطول شرحها لا لأنه تساؤل غير واقعى، وإنما لأن مسألة الصحة النفسية تبقى دائمًا فكرة مثيرة، كذلك لابد من توضيح عام وشامل عن الاستواء، لنعرف معنى أن يـــتم معالجة المرضى الذين أصابهم المرض جراء بيئة اجتماعية ظالمة أو قاسية.

حاول التعديليون من ذوى التوجه الإنسانى مثل فروم وإريكسون أن يدخلوا النظرة الإنسانية إلى عالم التحليل النفسى لكن محاولتهم أفضت إلى اليأس والعدمية الأخلاقية، وعندما قام ماركوزه بتحليل المنهج الفرويدى الجديد, اتهمه فروم بأنه كان يدافع عن موقف عدمى (***Fromm 1955***)، لا يكمن خطر التحليل النفسى فى كونه تهديدًا للثقافة الغربية, وإنما فى دعمه لبعض الممارسات التقليدية الرجعية التى قد يعارضها المجتمع، ومن ضمن نواحى نجاح أفكار فرويد أن مفاهيمه عن الاستواء أصبحت جزءًا من التركيبة الاجتماعية من حولنا، ولنتوقف قليلاً عند رأى "أنا فرويد" ***Anna Freud*** (١٨٩٥- ١٩٨٢) وزملائها بمدرسة القانون فى "يال" ***Yale*** فى دفاعهم عن فكرة "الأبوية السيكولوچية" وكيف أن حضانة الطفل لابد من أن تستمر لوقت أبعد من الأبوية البيولوچية التى ينادى بها أولئك "الخبراء"، وكان يقال إن قيمة الاستمرارية هنا تعود إلى أخَلاقيات الطبقة المتوسطة، كما كان الخوف المزعوم من الأزمات النفسية يستخدم فى السابق ليرد الناس إلى الالتزام.

لقد اعترف فرويد فى مراسلاته وحواراته أن الصحة هى إحدى القيم المهمة من بين قيم أخرى وينبغى ألا تستنزف عموم الأخلاق، لكنه كان يحذر الحديث عن مسألة الشخصية السوية – إلا فيما ندر. يقول فى إحدى المقالات التى كتبها مفندًا آراء يونج عن الأنواع السيكولوچية : إن الشخص السوى هو الذى يستطيع التعامل مع خبرات الهيستريا والنرجسية والوسواس القهرى؛ فهو إذن يتوقع من الشخص السوى أن يتحمل الصراع وأن تكون لديه درجة عالية من السيطرة على الذات وتحمل الإحباط، وبالطبع كان يفضل العمل مع المبدعين والقادرين على السيطرة على نزعاتهم.

كان فرويد يخشى أن آراءه وأفكاره الأصلية الغريبة قد يحطمها القبول العام لأعماله فى العالم الجديد، لكنه – من جانبه– لم يفعل ما يمنع ذلك، لأنه ببساطة لم يوضح مفهومه عن الشخصية السوية كما كان ينبغى, كما لم يوضح علانية الحلول السيكولوچية التى وجد أنها مقبولة علاجيًّا ومطلوبة إنسانيًّا، لقد حاول– كما

فعل نيتشه- أن يحول القيم الغربية أو يغيرها، وكان حريصًا على الذهاب لأبعد من الحدود المتعارف عليها للخير والشر، وعندما هاجم مفهوم "حب جارك كما تحب نفسك" باعتباره غير واقعى وغير مرغوب, كان يحاول- ضمنًا- أن يغير الأخلاقيات المسيحية.

من المستحيل منطقيًا الحديث عن الأمراض العصابية دون فهم معانى النضج, ورغم أن علم النفس قد يكون شديد التأثير فى إيضاح عيوب الإنسان ومواطن ضعفه فإنه ليس قادرًا بالدرجة نفسها على معرفة الجوانب الإيجابية ومواطن القوة والتماسك فى شخصيته، وفى النهاية فإن مسألة الاستواء وعلاقتها بالعدمية بقيت سؤالا مفتوحًا، فعلم النفس الفرويدى قد أسهم بالفعل فى إدراكنا لمعنى الإنسانية ولذلك فإن أفكاره ستظل موضع اهتمام المنظرين السياسيين، لكن من العسير تحديد الجوانب الأيديولوچية للتحليل النفسى؛ لأن الكتاب الذين تأثروا بفرويد كانوا يمثلون طائفة كبيرة من الناس الذين استخدموا مفهومه عن اللاوعى لفهم أنفسهم.

كانت هيلين دويتش ***Helene Deutsch*** المحللة القديمة والتلميذة المخلصة لفرويد التى ناقشنا فكرها فى الصفحات السابقة, كانت هى الأوضح من حيث الأسلوب الفلسفى تجاه قضية الاستواء، وفى سنوات عملها الأولى عندما كانت تعد واحدة من أبرز المدرسين فى تاريخ التحليل النفسى كان من عادتها أن تسأل المحللين المتقدمين للاختبار أثناء المقابلة الشخصية معهم عن مفهومهم عن الشخص السوى، لم تكن هناك بالطبع إجابة قاطعة، ومع ذلك علينا كأناس متحضرين أن نطرح السؤال على أنفسنا مرارًا، ومثل كل الاسئلة عن الفلسفة السياسية, فإن قضية ما هو "طبيعى" أو "عادى" لا يمكن حسمها بشكل قاطع؛ وعلى الرغم من ذلك تبقى قضية حقيقية، فمن المستحيل أن نتخيل عالمًا يفتقر إلى القيم الأخلاقية.



١٩ـ الحداثة فى الفن والأدب والنظرية السياسية

والتر آدامسون ***Walter Adamson*** (*)

الذين يتبنون المنهج المادى يسمون فى السياسة ديمقراطيين وجمهوريين... وفى الاقتصاد اشتراكيين... وفى العلوم وضعيين.. وفى الأدب طبيعيين.
(***Kandinsky 1977 [1911] , pp. 10 – 11***)

"الحداثة" مصطلح أنجلو- أمريكى صاحبته متغيرات أدبية نقدية وفنية تاريخية[١] ظهر فى عشرينيات القرن العشرين (***Sultan 1987, p.97***), لكنه لم يصبح شائعًا إلا بعد ١٩٤٥ بعقدين عندما ساد منهج النقد الشكلى ***Formalism***. أمثال أولئك "النقاد الجدد" كانوا يرون فى الحداثة منهجًا للآداب والفنون ظهر قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة وساد فى فترة الحرب, يؤكد الاستقلالية الجمالية والشكلية، والانعزال والسخرية، والموضوعات الأسطورية والاهتمام بالخلق والإبداع والتكوين وكل ما يعبر عن الذات، كانت روايات جويس ***Joyce*** وولف ***Wolf*** ومسرحيات بيراندلو ***Pirandello*** وييتس ***Yeats*** وموسيقى شوينبيرج ***Schoenberg*** وسترافينسكى ***Stravinsky*** والفن التجريدى لدى كاندينسكى ***Kandinsky*** وموندريا ***Mondrian*** نماذج دالة، ثم تبنى المصطلح الماركسيون الغربيون الذين كانوا يناقشون المنهج الثورى فى علم الجمال والنقد الثقافى[٢]، وقد اتسع الاستخدام الحديث وغيّر المفهوم بدرجة ما؛ وإن ظل محصورًا فى نطاق

(*) أستاذ التاريخ بجامعة "إيمورى"

(١) هناك استخدام آخر مرتبط بذلك وإن كان يختلف عنه فى النقد الهسبانى Hispanic انظر Davidson (١٩٦٦).

(٢) المصطلحات المعتادة فى هذا النقاش هما مصطلحا "الطليعية" Avantgardismus و الحداثة Die Moderne وليس مصطلح الحداثة الكاثوليكية Modernismus. وقد استخدم لوكاتش مثلا فى كتابه عام ١٩٦٤ (١٩٥٥) كلمة "الطليعية" Avantgardismus التى حولها المترجم الإنجليزى حينذاك إلى "الحداثة"، وفى ردٍّ على لوكاتش, استخدم أدورنو فى كتابه عام ١٩٨٤ (١٩٧٠) لفظة "الحداثة" Die Moderne لكنه كان فى بعض الأحيان يكتب لفظة "الحداثة الكاثوليكية" Modernismus.

تاريخى جغرافى محدد، أى أن الفنانين والكتاب والحركات التى اعتبرها النقاد حداثية نادرًا ما كانت تستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى أنفسهم، ويظل المصطلح موضع جدل كبير لعدم وجود استخدام واحد متفق عليه بشأنه، ولذا فسوف أقوم أولا بتوضيح كيفية استخدامه هنا.

يستخدم معظم الكتاب المعاصرين مصطلح "الحداثة" كمظلة لمجموعة من المفكرين والحركات الثقافية التى سادت المشهد الأوروبى والأمريكى فيما بين ١٨٩٠ و١٩٣٠، وإضافة إلى هؤلاء الفنانين والذين يعتبرون الآن حداثيين للغاية فى عزلتهم النسبية، يتضمن المصطلح أيضًا حركات مثل التعبيرية الألمانية ***expressionism*** ، والتكعيبية الفرنسية ***Cubism*** , والدوامية(•) ***Vorticism*** والتصويرية ***imaginism*** الإنجليزية(٣)، وسوف أعرض لهذا الاستخدام, كما سأضمنه حركات مثل "المستقبلية" ***Futurism*** الإيطالية والروسية, ومنهج دادا ***Dada*** فى زيورخ وما تبعه من مذاهب، والسوريالية الفرنسية ***Surrealism*** وتصنف كلها باعتبارها مناهج "طليعية" وليست "حداثية"، ورغم أن هذا التقسيم يمكن الدفاع عنه بحجة أن الطليعية حاولت "تجميل الحياة" بينما حاول الحداثيون تحقيق "الاستقلالية" بالمعنى الجمالى وبالمعنى الاجتماعى، فإن هذين الهدفين تبين بالتحقق الأقرب أنهما وجهان للعملة نفسها؛ فكلتاهما، الطليعية والحداثية، استجابتا لتغيرات الثقافة الغربية؛ الأولى باستخلاص الاختلاف من الشىء المراد تغييره لإنتاج الفن والأخرى بترك الشىء المراد تغييره كلية فى سبيل التوصل إلى الفن "فى شكله النقى".

• الدوامية حركة فنية بريطانية قصيرة العمر لم تدم لأكثر من ثلاث سنوات، أطلق ازرا باوند Ezra Pound عليها هذا الاسم (المترجمة).

(٣) إن كاندينسكى وستراڤنسكى هما استثناءان لمسمى "شديد الحداثة"، ومن الطريف أن ستراڤنسكى انغمس فى بداية حياته فى الطليعية الروسية وتنقيبها فى الثقافة الشعبية لكنه تبنى فى فترة متأخرة من حياته منهجًا شديد الحداثة يعكس الذات بعمق، انظر (Taruskin 1982).

اتسع استخدام مفهوم الحداثة ليتجاوز الأفراد إلى الحركات الثقافية وليتجاوز الأنماط الجامدة إلى السياقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التى تفاعل معها الحداثيون وحاولوا إعادة تشكيلها، ومع الوقت أصبحت تدرك من خلال ظهور المدينة الكبيرة الحديثة والأزمة الثقافية لنهاية القرن وما بها من مزيج غريب من آمال يوتوبية للتجدد الثقافى وللخوف من الانحدار إلى بربرية الثقافة الشعبية والتقارب "الزمكانى" المرتبط بالتكنولوچيا الحديثة فى وسائل الاتصال والانتقال، ورغم كل هذا الثراء فى السياق, ظلت كلمة حداثة مستخدمة بمعناها الجمالى الضيق مع إتباعها دائمًا بصفة "فنية" أو "أدبية". الحداثة إذن- من هذا المنظور- ما هى إلا واجهة جمالية أو على الأكثر ثقافية، قد ترتبط بها نظرية سياسية، مثل هذا المفهوم مغرٍ بما أن الحداثيين قد يتبنون مختلف المواقف السياسية، وكون الحداثيين لا يمكن وضعهم فى نقطة محددة ثابتة على الصعيد الأيديولوچى, ولا حتى فى نقطتين أو ثلاث, ينبغى ألا يقودنا إلى استنتاج أن السياسة كانت بالنسبة لهم أمرًا بعيدًا عن اهتماماتهم، بل كان الحداثيون يمعنون فى تسييس أنشطتهم الجمالية, فهم يريدون أن يجددوا الحياة المعاصرة, وقد نظموا أنفسهم فى حركات لتحقيق هذه الغاية، ولكى نفهم الفكر السياسى للحداثة علينا أن نعيد بناء المنطق السياسى لأنشطتهم الجمالية، معنى ذلك أن نرى أن الحداثة كانت مرتبطة بنظرية سياسية خاصة بها وحدها وأنه لابد من دراستها كأيديولوچيا سياسية تضاهى الاشتراكية والفوضوية والليبرالية والمحافظة، وليس باعتبارها ظاهرة جمالية مرتبطة بإحدى هذه الأيدولوچيات.

أعنى بالحداثة ذلك الجمع من المثقفين والحركات الثقافية التى حاولت بتركيز شديد أن تشعل التجديد الثقافى فى أوروبا فيما بين ١٩٠٥ و ١٩٢٥، كان الحداثيون ينظرون إلى المستقبل لكنهم كانوا ينتقدون عملية التحديث الجارية من حولهم انتقادًا شديدًا وكان هدفهم أن يقوضوا هيمنة البرجوازية على المؤسسات السياسية والذوق الثقافى العام, كما حاولوا أن يعيدوا إحياء الساحة الجماهيرية

بإصرارهم على أهمية القضايا والاهتمامات الجمالية(٤). اختلف الحداثيون فى كيفية القيام بذلك. بعضهم, وربما معظمهم, حاول أن يطور مجالا ثقافيًا جديدًا بناءً على الخصائص النقية فى كل فن مستقل, أو على خلاصة جماع الصفات النقية فى مختلف الفنون. مثل هذه الاستقلالية كانت تعنى رفض فكرة الفن كـ"تعبير" عن العالم الخارجى لتحل محلها فكرة أن الفن "تقديم" لنفسه، وقد فضل بعضهم أن يسخر من الفن البرجوازى الاستهلاكى والمتداول اعتقادًا منهم أن هذا الاتجاه قد يطلق العنان للأشكال الثقافية الجديدة غير الاستهلاكية التى من شأنها أن تقدم أرضية سليمة لهيمنة الجماليات، والبعض تقبل هذه الثقافة الجماهيرية المتداولة لكنه حاول السيطرة عليها لنفسه وإعادة بنائها وفقًا للقيم الطليعية، لكن الحداثيين كلهم كانوا يعتقدون أن المجتمع البرجوازى قد أخضع الحياة الثقافية -بوجه عام- والفنون- بوجه خاص- للقيم الاقتصادية النفعية ولأشكال البيروقراطية السياسية والأنماط المقولبة المصنعة، وعلى النقيض من الأيديولوچيات الشائعة المعادية للبرجوازية التى ساندوها، فإن الحداثيين حاولوا أن يجعلوا من الجمال أيديولوچيا تعمل ضد تلك العمليات وبالتالى ضد الفكر السياسى السائد، كانت جهودهم منصبة على إعادة فهم السياسة من منطلق جمالى, ووضع قيم الإبداع الثقافى فى مكان الصدارة بالنسبة للمجتمع، وقد رأوا أن وضع أيديولوچية سياسية معارضة- بالأسلوب المعتاد- كان يعنى مواكبة أنماط الحياة البرجوازية أو "المادية" المتجذرة الشائعة- كما تدل العبارة المقتبسة عن كاندينسكى ***Kandinsky*** فى مقدمة هذا الفصل، لكنهم- على عكس معظم سابقيهم من الرومانسيين- يرفضون كل أفكار العودة إلى الماضى وما قبل العصر الصناعى ويرون أن الحداثة لابد من تأكيدها من خلال ربطها بالقدرة على صنع الأسطورة وإبداع الكنايات والاستعارات عن البشرية كلها كما هى موجودة فى الدين والفن "البدائيين".

---

(٤) مصطلح"الساحة الجماهيرية" يستخدم هنا بالمعنى الذى قصده هبرماس ([Habermas (1992[1962, وهو يشير إلى المؤسسات واللقاءات التى أقيمت بين الكيانات الحكومية والخاصة حيث كان المواطنون يعرضون ويناقشون أفكارهم عن الاهتمامات الجماعية المشتركة، وقد حاول الحداثيون أن يعيدوا بث الروح فى هذا الجانب بإعطاء الأولوية إلى القيم الجمالية فوق كل القيم العقلانية/ العلمية والتجارية.

ولكى يعيدوا إحياء المجال الجماهيرى عن طريق التركيز على أهمية الجمالى, حاول الحداثيون تجميل السياسة. ومن الشائع أن تجميلهم للفكر السياسى قد مهد الطريق للحركات الشمولية مثل الفاشية الإيطالية وللحركات الشمولية المتأصلة مثل النازية- كما أشار ڤالتر بنچامين ***Walter Benjamin*** منذ زمن بعيد (***Benjamin 1978b [1936], pp.241-2***) (للمزيد عن حالة إيطاليا تحديدًا انظر ***Adamson 1993***)، لكن ذلك لا يعنى أبدًا أن الحداثة كان لها عواقب سياسية مدمرة كما حاول بعض رواد ما بعد الحداثة أن يصوروها(٥). واتفق الحداثيون فى رغبتهم على تجميل المجال الجماهيرى, لكن القيم السياسية والأنماط الجمالية التى ربطوها بهذا المجال الجماهيرى كانت جد مختلفة وجد متنوعة، كانت الحداثة بالتالى مقدمة للفاشية والطغيان بالفعل, وكان بمقدورها أيضًا أن تعرض نوعًا من العبثية قريب الشبه بالفوضوية والفردانية، كانت أحيانًا مرتبطة باللاعقلانية السياسية وأحيانًا أخرى بمحاولات تعميق العقلانية عن طريق إعادة الربط بين التحليل العقلانى وبين الحدس والذاكرة اللاإرادية والأحلام وأبعاد التجربة الشعورية، وقد تتضمن الأسطورة والعنف والثمل والحسية والإرادة وأيضًا الالتزام والقوة والسيطرة على النفس والمقدرة على التركيز، وفى بعض الأوقات كانت تعطى شعورًا بالانغلاق لكنها تقدم فى أوقات أخرى مقاومة كرنڤالية لهذا الانغلاق.

الزعم بأن الحداثة هى دائمًا وفى كل مكان أيديولوچيا جمالية ذات قدرة أو اتجاه شمولى، زعم ناشئ عن المبالغة فى رد الفعل تجاه مؤسسى المنهج الحداثى النقدى الجديد الذين أنكروا عليه أى اتجاهات أو نزعات سياسية تمامًا، ومن المبالغات أيضًا عن الشكل النقدى الجديد للحداثة - التى سادت فى السنوات الحالية- الزعم بأن الحداثة يمكن فهمها على أنها قطعة من السوق الموجهة إلى النخبة

---

(٥) للتعرف على الجدليات التى ترجع الطليعية الحداثية إلى الرومانسية انظر كتاب Lacoue-Labarthe and Nancy (1988[1978]). وعن نقد مثل هذه الجدليات بعد الحداثية انظر Jay (1992) . وعن المفهوم بعد الحداثى عن الفكر السياسى الجمالى الذى يحمل الكثير من التشابه مع فكر الحداثيين انظر كتاب Ankersmit (1996).

لصناعة الثقافة الجماهيرية وليست كما قال أنصارها بديلا "خالصًا" عن هذه الثقافة الجماهيرية[٦]، ورغم أن الفنانين الحداثيين استطاعوا أن يستفيدوا ماديًّا من الأسواق الجديدة للفن "الرفيع" (***Jensen 1992 and 1994; FitzGerald 1995***)، فإن الزعم أنهم استغلوا الأساطير التى رسموها حول أنفسهم كمبدعين استغلالا اجتماعيًّا، وأن كل أهدافهم يمكن أن تختزل إلى مجرد البحث عن المصلحة المادية أو المركز الاجتماعى، زعم كاذب[٧]، كان للحداثيين مواقف متنوعة حيال مسألة المشاركة فى الثقافة الجماهيرية لكنهم رفضوا كلهم فكرة السوق الاقتصادية أو التجمع الجماهيرى كمؤشر على القيمة أو الذوق الرفيع، بل ظلوا مسيطرين ليس على محتوى فنهم وطبيعته فحسب وإنما على المواصفات التى كانت تحدد قيمة هذا الفن، لكن الكثير منهم– حتى بين من كانوا يسعون إلى فن "نقى" متحرر من أدران التجارة– اتجهوا إلى وسائل الثقافة الشعبية مثل السينما والمسرحيات الهزلية أو الاستعراضية كسبيل للوصول إلى ما هو أسطورى و"بدائى" فى إطار حداثى.

بودلير وثقافة الحداثة

بما أن مصطلح الحداثة كان يوظف بشكل عام ليصف ثقافة أوروبا فى مطلع القرن العشرين، فلن يكون غريبًا أن يصفها البعض متشككًا بأنها إفرازات قلة من المفكرين كانوا "أساسًا يكتبون لبعضهم البعض ونادرًا ما كان يصل ما يكتبونه إلى جمهور أوسع فى مقاعد السلطة أو قريب منها" (***Mayer 1981, p.281***) ومما لا شك فيه أن من بين المثقفين الحداثيين كتابًا وفنانين غير عادين. فالقائمة مقصورة على المولودين فيما بين عامى ١٨٨٠ و١٨٨٥ تتضمن:

---

(٦) فكرة أن الحداثة والثقافة الجماهيرية ينبغى فهمهما على أن كليهما بديل للآخر هى فكرة عميقة الجذور فى الأدب النقدى. للمزيد انظر كتاب Greenberg (1992 [1961]) و Adorno (1991).

(٧) يجادل Nicholls (1995 pp.98-102) جدلية مشابهة بشأن المستقبلية الإيطالية Futurism. للرد عليه انظر Adamson (1997).

جولـــوم أبولينيـــر ***Guillaume Apollinaire*** و بـــيلا بـــارتوك ***Bela Bartok*** و ألبان بيرج ***Alban Berg*** و أندرى بيلى ***Andrei Biely*** و ألكساندر بلوك ***Alexander Blok*** و أومبرتو بوشيونى ***Umberto Boccioni*** و چورچ براك ***Georges Braque*** و ماكس برود ***Max Brod*** و كارلو كـــارا ***Carlo Carra***و روبرت ديلاونـــاى ***Robert Delaunay*** و أندريـــه ديـــرين ***Andre Derain*** ووالتر جروبياس ***Walter Gropius*** و ياروسلاف هاسك ***Jaroslav Hasek*** و ت.ا. هولم ***T.E. Hulme*** و چيمس چويس ***James Joyce*** و فرانز كافكا ***Franz Kafka*** و إيرنست لودڤيچ كيرشر ***Ernest Ludwig Kircher*** و د.هـــ.لورينس ***D.H.Lawrence*** و فرناند ليجر ***Fernand Leger*** و ويـنـــدهام لويس ***Wyndham Lewis*** وچورچ لوكاتش ***Georg Lukacs*** وفرانـــز مـــارك ***Franz Marc*** و لـــودڤيچ مايـــدنر ***Ludwig Meidner*** و روبـــرت موســـل ***Robert Musil*** و چيوڤانى پاپينى ***Giovani Papini***و پابلو پيكاســـو ***Pablo Picasso*** و إزرا پاوند ***Ezra Pound*** و چينـــو ســـيڤرينى ***Gino Severini*** و إيجور ستراڤنـــسكى ***Igor Stravinsky*** و أنتـــون فـــون ڤبـــرن ***Anton von Webern*** و ڤيرچينيا وولـــف ***Virginia Woolf*** و ســـتيفان زڤـــايج ***Stefan Zweig***.

لكن ما يميز الحداثة ويجعل لها شأنًا كبيرًا ليس عدد المثقفين الـــذين يمكـــن إدراجهم تحت رايتها ولا نوعيتهم، وإنما النافذة التى تفتحها على عملية التفكيك ثم إعادة البناء الثقافى المرتبطة بالمرحلة الجديـــدة التـــى يطلـــق عليهـــا "الحداثـــة" ***modernity***.

تسارعت وتيرة التنمية التكنولوچية والاقتـــصادية والتنمويـــة فـــى أوروبـــا تسارعًا شديدًا فيما بين عام ١٨٨٠ والحرب العالمية الأولى وكأنها تـــصنع حالـــة إنسانية جديـــدة (***Kerin 1983; Asendorf 1993; Harvey 1989, pp.3-38 and 240-83***)، ومن ضمن ملامح "ثقافة الحداثة" هذه التوسع الرأسمالى الـــشديد

والنزعة التجارية والتمدين (*Schivelbusch 1995 [1983]; Zola 1992 [1883]; Handlin 1963*)، والصناعات الجديدة للتسلية الجماهيرية التى تقوم على التكنولوچيا الحديثة مثل السينما (*Charney and Schwartz 1995*)، وازدياد التعليم والمعرفة بالقراءة، واتساع سوق الصحف والجرائد (فى برلين ١٩١٤ كانت تصدر نحو مائة جريدة يومية وكان بها مائتا دار عرض سينمائى)، وشبكة خطوط سكك حديدية ربطت أرجاء القارة وجعلت من مفهوم الزمان والمكان مفهومًا مصطنعًا، (*Schivelbusch 1986 [1977]*)، وكذلك الاختراعات الحديثة مثل الكاميرا والدراجة والسيارة والطائرة والحافلة والتلغراف والتليفون التى ربطت العالم بعضه ببعض أكثر وأكثر وقربت بين أرجائه، بل وحققت للبشر بعضًا من أقدم خيالاتهم عن سهولة التقارب وسرعة التواصل الزمانى والمكانى (*Wohl 1994*)، والعلوم الجديدة والتكنولوچيا الطبية المصممة لمساعدة الناس على التعامل مع الإيقاع المتسارع للحياة (*Rabinbach 1992*) وفتحت أمامهم آفاقًا جديدة لم تكن مطروقة من قبل كالسياحة مثلا (*Charney and Schwartz 1995, pp.297-319*).

توفى الشاعر شارل بودلير *Charles Boudelaire* فى ١٨٦٧ عندما كانت عمليات التفكيك وإعادة البناء تلك فى بداية ظهورها، لكنه مع ذلك وبسبب حساسيته وقدرته على الملاحظة كان يستشعر الطبيعة التجريبية للمدينة الحديثة وما كان يطلق عليه ڤالتر بنچامين *Walter Benjamin* (*Benjamin 1978b [1936], pp.221-3*): "فقدان الحس المميز" فى الثقافة الجماهيرية الحديثة بل إنه بدأ أيضًا يستكشف احتمالات الهدم أو البناء فى فكر جمالى جديد.

ما يميز بودلير عن شعراء المدينة السابقين مثل "بليك" *Blake* و"ووردزورث" *Wordsworth* هو تأكيده أن المدن الحديثة بما فيها من انفتاح وانسيابية فى التواصل تجعل الإنسان يمتزج مع غيره امتزاجًا سريعًا ومكثفًا وإن كان غير دائم، هذه الأنماط المتفتحة كما كان يفهمها تمامًا، نشأت نتيجة العلاقات

الاقتصادية الجديدة القائمة على الإنتاج والتى تفصل بين البيت والعمل، ففى السابق عندما كنا لا نغامر فننتقل بين الضواحى أو الأحياء التى نعرفها, كنا نتعرف على كل وجه نلتقيه, أما الآن عندما نعبر المدينة من البيت إلى العمل أو إلى المتجر الكبير نقابل الشيخ والضرير والفقير والمتسخ والمجنون والمهووس والمجرم، وآخرين لا حصر لهم غير معروفين لنا، مثل هؤلاء الناس يصدموننا ويهددون هوياتنا بمجرد أن يتقدموا نحونا، هذه الكتلة المتحركة من الأفراد المستأصلين من جذورهم والمجهولين والمتنوعين، تجعل من المدينة مكاناً مشهديًّا يحتوى ويستوعب الجميع ويتشبع به الجميع، كالهواء الذى حولنا وإن عجزنا عن رؤيته (***Boudelaire 1992 [1846], p.107***)، الشاعر وحده هو من لديه الشفافية الكافية لإدراك مدى "روعة" المشهد الجديد، "ليس كل امرئ بقادر على أن يشق الزحام؛ فالاستمتاع بالزحام فن" (***Boudelaire 1991 [1861-9], p.355***).

غير أن الشاعر يدفع ثمنًا نفسيًّا باهظًا لإدراكه أو استقباله هذه التجربة، فلقد حوله الزحام إلى متفرج ومستمتع وراح يحاول أن يستخدم مقدرته على الرؤية ليسيطر على المشهد من حوله لكنه وجد ما لم يكن يتوقعه, بل وجد أن نظرته ترتد عليه، تلك النظرة المرتدة قد توقف الشاعر عن مساره وتفقده إيمانه بذاته وربما تهدده بالجنون وتفقده إحساسه بالسيطرة، ويكمن الخطر أيضًا فى لحظية اللقاءات بين البشر، التى تختزل الشاعر إلى الملاحظة الطارئة وتجعل منه مجرد عابر سبيل يتساءل "وما مخاطر الغابات أو الصحارى إذا ما قورنت بالصدمات والصراعات اليومية للحضارة الحديثة؟" (***Boudelaire 1975 [1887], p.663***)، ورغم أن التجربة مخيفة فإنه يجدها جذابة، كما يشير بنچامين (***1983 [1938], p.45***) عن "العابر" عند بودلير: "بهجة ساكن المدينة ليست هى الحب من أول نظرة وإنما الحب من النظرة الأخيرة". فلو أن الشاعر استطاع أن يمسك بزمام عشقه للمدينة فسوف تفقد بريقها بالنسبة له وكون نظرتها إليه نظرة سريعة سيزيد من مقدرته على تسجيل خبرته من خلال اللغة. "الشعور بالنظرة الطويلة المتبادلة "يتفتت" فى "تجربة الصدمة" الحداثية كما يقول بنچامين (***1978c [1939], pp.188-91***)

ولكن هذه الصدمة هى أساس نوع جديد من الثقافة التى تساعد على "البطولة فى الحياة المعاصرة" (***Boudelaire 1992 [1846], p.104***).

نجد فى بودلير إذن ارتباطًا بين الطبيعة المتغيرة للتجربة المدينية المعاصرة وبين صفة الثقافة المعاصرة, التى سوف تزداد اعتمادًا على ما هو مصنوع وليس على ما هو أصلى، أو كما قال فى تعريفه الشهير للحداثة "تعتمد على الهامشى والطارئ والسريع الزوال من الفن أما نصفه الآخر فهو النصف الأبدى والثابت وغير المصطنع" (***Boudelaire 1964 [1863], p.13***)، ورغم ذلك فهناك سؤال واحد يسيطر على كلا العالمين: هل يستطيع الشاعر أن يجد استقلاليته وسط زحام الحداثة؟ وهل يمكن لأعماله أن تظل مستقلة ومميزة وأصلية أم أنها ستتحول فى عالم السلع الجديد إلى مجرد "ماركة" أخرى فى إطار السيل الذى لا ينتهى من العلامات؟ فى الكثير من أشعار بودلير لقاء بـ"الآخر" (ساقطات- شحاذين- عميان) فهو يضع احتمالية التعاطف معهم, وهنا موضع السخرية، فقد يفقده تعاطفه مع الآخرين هويته المستقلة المتماسكة، فكيف للمرء إذن أن يعرف أن رغباته وخياراته ومدركاته هى له وحده وليست مكتسبة من خلال توحده مع الآخرين؟ كانت هذه الإشكالية محورية بالنسبة للرواية فى القرن التاسع عشر (***Girard 1980 [1961]***)، كما كانت شديدة الأهمية أيضًا بالنسبة لبودلير وهى ما جعلته يلجأ إلى الانفصال الساخر وتفضيل الذات على حساب المجتمع.

مع هذه النقلة اتخذ بودلير خطوة أخرى ضمنية، ألا وهى رفضه أن يضع نفسه ضمن طبقة معينة؛ فهو مثل الفقراء فى نظرة البرجوازيين له, ومثل البرجوازيين فى مظهره الخارجى، ومثل الأرستقراطيين فى طباعه وقيمه، وهو مثل أولئك جميعًا بينما هو ليس أحدهم، فهو يبحث لنفسه عن موضع خارج النظام الاجتماعى، على أن يتم ذلك دون اللجوء إلى نوع من اليوتوبيا السابقة للحداثة أو الطبيعة البشرية البدائية لكن عن طريق الاندماج فى الحداثة والمعاصرة، يرفض أن يتخلى عن الحداثة لمن هم فى السلطة، كما يرفض محاولة إعادة

صياغتها من خلال التحالف مع أى طبقة اجتماعية قائمة، وبالتالى كانت خطوته الثالثة هى أن يحافظ على استقلاليته ويتجنب أى سياسات طبقية قائمة بينما يحاول فى الوقت نفسه أن يصل إلى الحداثة، فأصبح مناصرًا للجمالى كقيمة عامة محورية، بهذه الطريقة يضع أساسًا لأيديولوچيا سياسية تشبه الماركسية فى تفضيلها للحداثة لكنها تختلف عنها فى أنها لا تجد ما يسوء المجتمع البرجوازى وترفض أن تنحاز إلى أى جماعة اجتماعية قائمة ضده، تحدثَ بودلير نقديًا عن كل قيمة برجوازية- تحدث عن الزمن كتطور مستمر قابل للقياس, وعن الفن كمقياس للحقيقة الأخلاقية, وعن الشفقة كقيمة أخلاقية, وعن الإبداع كهدف فنى, وعن الطبيعى كنموذج جمالى, وعن الفرد العائد إلى الطبيعة, الطاهر من أى أفكار عدائية كنموذج اجتماعى، وخلص إلى أن الحياة العامة الحديثة لن تستقر وتتصلح إلا من خلال هذا النقد الثقافى.

لكن هل ينجح مثل هذا الفكر السياسى الجمالى؟ القليل من فكر بودلير هو الذى يقدم إجابة إيجابية، وربما كان ذلك هو السبب فى أنه مع تحضيره لصياغة مثل هذا البرنامج السياسى الجمالى لم يقم بصياغته بنفسه فعلا، وأفضل ما فيه أنه رغم معرفته بأن جهوده سوف تلقى الفشل (إلا فيما يتعلق بالشعر) لم يفقد حماسته أبدًا للولوج إلى زحام المدينة، وهو أكثر جرأة من كتاب عصره مثل فلوبير ***Flaubert*** ودوستيوفسكى ***Dostoyevsky*** ونيتشه ***Nitzsche*** الذين كانوا يشاركونه فردانيته المعادية للبرجوازية, ورفضه للسياسات الطبقية وشعوره الجديد بالزمن اللاتاريخى، والذين كانت أعمالهم مثل أعماله- تدعو إلى الحاجة إلى نقلة استراتيجية من المواجهة السياسية إلى التصوير الجمالى، وقد مثلوا جميعًا معارضة لكل من المجتمع البرجوازى والأنماط الموجودة من السياسات المعادية للبرجوازية مثل الاشتراكية والطبيعية الجمالية حتى وإن لم يستطيعوا أن ينظروا إلى ما هو أبعد من سياسات التوقف التام والأزمات التراچيدية. نيتشه فقط - بفكرته عن التفسخ والانهيار كبداية لإعادة إحياء الثقافة - هو الذى استطاع أن يتحسس الطريق إلى المستقبل، لكن وكما كان يعرف جيدًا لم يكن قُراؤه قد ولدوا بعد.

كان جيل بودليرهم رواد الحداثة الذين تبنوا المعارضة الجمالية لما رأوه يمثل عالمًا من الانحطاط التجارى والتآكل الروحى والتدهور الثقافى الذى يهدف إلى إخفاء الآثار المدمرة للجديد، لكنهم مع عجزهم عن إقرار القيم التى كانوا يريدونها فإن الجيل التالى لهم, الذى ورث عنهم الالتزام بالتجديد الثقافى, واجه تحدى صياغة هذه القيم وكيفية تنفيذها، بالنسبة للرمزيين الفرنسيين وبخاصة شاعرهم الرائد ستيفان مالارميه *Stéphane Mallarmé*، كان الرد فى التوظيف الأكثر جرأة / أو عدوانية للأبعاد غير الاجتماعية للغة سواء كانت لغة أدبية أو لغة فاضحة للعالم.

صيغت الرمزية بداية فى بيان لـ"چان موربيه" *Jean Moréas* (*1992 [1886], p.224*) وبنيت على "الطراز الأصلى المركب، كلمات نقية وفترات زمنية ثابتة لدعم الحوار وتبادله مع الآخرين، الإطالة ذات المغزى، والحذف الغامض وكل الجرأة فى استخدام المجاز والأساليب المتنوعة" أى باختصار "كتابات توظف حدة اللغة كالسهام المسمومة"، ومع ذلك فإن مالارميه لم يكن بكل هذه الجرأة أو الحدة التى بدت بها عبارته الأدبية- وهى الحقيقة التى أدركها مورو وترك الرمزية علنًا فى ١٨٩١ لصالح المدرسة الرومانية *école romane* الأكثر كفاءة ومقدرة، التى كانت تقدم العلاج القومى وقد أسسها بالمشاركة مع تشارل مورا *Charles Maurras*[٨]، كان مالارميه يعتقد أن الطريقة المثلى للغة نقية هى "تسكين" صوت الشاعر (*Mallarmé 1956a [1886-95], p.40*) وأن نترك "لذلك الجزء غير المنطوق من الحديث" زمام المبادرة (*Mallarmé 1956b [1894], p.33*)- لأن الكلام ليس إلا وسيلة تجارية لإتيان الحقيقة (*Mallarmé 1956a [1886-95], p.40*)، واعتمادًا على فكرة بودلير

---

(٨) يعود الفكر السياسى القومى الحديث إلى الابتعاد عن الحركة الرمزية والجمالية ليس فى فرنسا فحسب، وإنما أيضًا فى إيطاليا حيث بدأ أهم الشخصيات القومية أندريكو كورادينى Enrico Corradini حياته كواحد من أصحاب المنهج الجمالى. انظر Drake (1981) وAdemson (1993) فيما يخص إيطاليا.

(*Baudelaire 1991 [1861-9], pp.28-31*) عن التوافق كانت النتيجة شعرًا لا يتأثر بما حوله, باردًا, منقى من الشوائب, يدين بالكثير للأفلاطونية لكنه يدين أيضًا للابتكارات المطبعية الحديثة فى الإعلانات الاستهلاكية, التى خدعت مالارميه رغم كرهه للمتاجرة (*Drucker 1994, p.51*)، لكن فى تسعينيات القرن التاسع عشر وقعت الرمزية فى مستنقع الجمالية والتفسخ واتخذت المواقف للوحدة والانسحاب على أمل التجديد الثقافى، وأدى التحول المنحط للرمزية على يد كتاب مثل جابريل دانينزيو ***Gabriele D'Annunzio*** مثلا إلى خيالات بعض النساء وخزعبلاتهم والانتحار والقتل والعلاقات السادية/ الماسوشية، لكن هذه الصور، على ما بها من صدمة، أدت إلى التشاؤم الثقافى والمرارة والانعزالية وليس إلى زيادة التقدير الجماهيرى للقيم الجمالية(٩).

بعد ١٩٠٠فقط استطاع المفكرون والفنانون الوقوف عند جماليات بودلير وأفكار نيتشه عن التآكل كأساس للتجدد الثقافى، ونظموا أنفسهم كطليعيين واعين مُكرسين جهودهم لعرض الحيوية والطاقة على الجماهير(١٠). كانت أول حركة رئيسية هى التعبيرية الألمانية التى بدأت فى ١٩٠٥ بين فنانى رسدن الذين عرفوا باسم ***die Brücke*** وعرفت بالتعبيرية فى ١٩١١, وقد تميز فنهم بالاهتمام بالبدائية (وهو الاهتمام الذى بدأه بيكاسو فى الوقت نفسه) حيث حاولوا من خلاله إشعال الخيال الثقافى الذى كان قد خبا بفعل الحضارة، وقد دفعهم ذلك إلى استكشاف الأثر الضار للون والتشوه والتبسيط المتعمد للشكل، وفى ١٩١١ ظهرت مجموعة أخرى من الفنانين يقودهم كاندينسكى ***Kandinsky*** وفرانز مارك ***Franz Marc*** وكونوا جماعة ***Blaue Reiter*** بميونخ وسرعان ما نشروا "تقويمًا" يعبر عن شعورهم بالحاجة الثقافية الملحة والوسائل الجمالية التى يأملون

---

(٩) كان أدب دانينزيو قبل الحرب مناقضًا لقدراته, التى اتضحت أثناء الحرب وبعدها, على السيطرة على الخيال الشعرى فى الأداء الجماهيرى مما كان له أشد الأثر على السياسات الرمزية للفاشية الإيطالية.

(١٠) قال بورديو Bourdieu (1992, p.174) إن الرمزية الفرنسية هى بالفعل حركة طليعية, لكنها ضعفت فى تسعينيات القرن التاسع عشر ولم تعد قادرة على مضاهاة الحركات الأخرى فى أى مكان آخر.

من خلالها أن يشعلوا "الثورة الروحية"، فى الوقت نفسه تقريبًا بدأت مجموعات من الكتاب الذين سموا أنفسهم تعبيريين يسعون لمثل هذه الثورة الروحية تتكون فى العديد من المدن الألمانية وعلى رأسها برلين.

مقارنة بأسلوب بودلير فى فرنسا, كانت التعبيرية الألمانية أكثر ميلاً نحو الحداثة وأكثر تكافؤًا معها وخاصة فيما يتعلق بالتكنولوچيا الحديثة والميكنة والمدينية، والمؤكد أن ذلك التكافؤ قد دعمته حقيقة أن الرأسمالية فى ألمانيا كانت تعنى دعم القوة العسكرية للدولة وتقويتها وكذا تقوية النزعة الاستهلاكية, وأن الدولة كانت تتحالف مع ماض إقطاعى يحوى قيمًا عسكرية ومحافظة، ويتميز الأدب والفن التعبيرى بنقد السلطة الأبوية وهى السلطة التى كثيرًا ما جُسدت دراميًّا فى جو من المشاعر العنيفة والأزمات الأوديبية، كما تسودها فيه أيضًا مبادئ حرية الإرادة والسلامية أكثر من أى حركات حداثية أخرى, وكذا تقديم صور مظلمة للمدينة بكل ما فيها من مبان ومصانع وحرمان جنسى وجرائم وأمراض- مع رؤى غامضة لأمل يوتوپى. لكن إذا كانت إعادة اكتشاف البدائى هى المصدر الأساسى للأمل, فإن هذا "البدائى" كان لابد من البحث عنه فى متاحف دراسة الثقافات والمجتمعات كما فى الحياة المدينية الجديدة كذلك، كتب أوجست ماك ***August Macke*** ***(1974 [1912], pp.87-8)*** وهو أحد الرسامين الشبان بجماعة ***Blaue Reiter*** (قتل فى الأسابيع الأولى من الحرب العالمية الأولى) يقول: "لدينا أشكال وتكوينات وإبداعات تسحر الألباب تمامًا كما تشعل رقصة النار خيال الإفريقى أو يشحذ قرع الطبول خيال الهندى، إننا نجد فى الأفلام السينمائية أستاذًا جامعيًّا يهيم عشقًا بفتاة بسيطة ونجد فى المسرح الهزلى أن الراقصة الجميلة تذهب بعقل الجماهير تمامًا كما تذهب موسيقى الكاتدرائية بلب المؤمن وغير المؤمن".

كانت أهم الجرائد التعبيرية ببرلين هى ***Der Strum*** برئاسة تحرير هيروارث والدن ***Herwarth Walden***، ورغم توافقها مع التكنولوچيا الحديثة

كانت شديدة الحماسة فى استقبالها للمستقبلية الإيطالية حيث نظمت لها معرضين كبيرين فى ١٩١٢ و١٩١٣ ونشرت العديد من بياناتها وساعدت مؤسسها "ف.ت.مارينيتى" ***F.T.Marinetti*** أن يقوم برحلته التى استمرت شهرًا فى روسيا فى فبراير ١٩١٤، لكن هذه العلاقة كانت انتصارًا كبيرًا لمارينيتى الذى، رغم قوميته الشديدة، كان لا يبارى فى حماسته لجلب الحداثة الطليعية إلى الساحة العالمية.

أطلق مارينيتى المستقبلية بجسارة فى فبراير ١٩٠٩ ببيان مفصل فى جريدة لوفيجارو ***Le Figaro***- مؤكدًا منذ البداية طابعها العالمى ومعلنًا فى الوقت نفسه عن موهبته فى استخدام الصحافة والإعلان وفى خلال عام واحد استطاع أن يجتذب العديد من الشعراء إلى حركته وفى بداية الحرب, وبعد أن قضى السنوات الخمس السابقة لها متجولا بالقطار بين العواصم الأوروبية, نصب نفسه قائدًا لحركة مركزها إيطاليا لكنها عابرة للكثير من دول أوروبا.

كان مارينيتى يرى فى المستقبلية ترجمة مباشرة للتقارب الزمكانى فى إطار من الجماليات التى تؤثر على مناحى الحياة العامة الحديثة من المعمار إلى التعليم إلى السياسة إلى العلاقات الجنسية مرورًا بالطعام والملابس والتسلية ثم إن أسلوبه الدعائى الذى اعتمد على اكتساب سوء السمعة, كان يرتبط بالحداثة كما يرتبط بفكره الجمالى وبالسياسات التى تدعمه. "أعتقد أن الأفكار الأكثر خصوبة وتوهجًا لم يعد بالإمكان الترويج لها من خلال الكتاب" (***Adamson 1997, p.100***).

مع التطور الصناعى والتجارى العنيف والمتاعب التى أصبح يواجهها العقل البشرى الذى زلزلته المخاوف والمصاعب فى حياة لاهثة, أصبحت الأفكار الموجودة فى الكتب عسيرة الفهم ومجهدة بالنسبة لمعظم الناس، علينا إذن أن نكيف أفكارنا مع وتيرة حياتنا.

فهم مارينيتى أكثر من أى حداثى آخر أن الحياة الحديثة تقوم على سيادة الرؤية وأن الصور المرئية أصبحت تحل محل الكتابات بل وتعيد توجيه وسائل الإعلام المطبوعة بإبراز الجوانب المرئية منها وكما فهم أن مثل هذه الصور

أصبحت معدّلة لكى تجعل المرء يبنى صورته العامة وفقًا لمجموعة من الأقنعـــة. ورغم أنه هو نفسه بدأ شاعرًا رمزيًا، كان يحتقر الحركات الفكرية التى تسعى للغة متكلفة لأنه كان يدرك أن الحياة العامة الحديثة كانت أيضًا ديمقراطية بالأساس(١١). وقد أصر فى أشعاره على كبت الجوانب النفسية وعلى عرض الصور المستـــساغة التى تعتمد على فن الإعلان الحديث ومن ثم تؤثر فيه، عـــلاوة علـــى ذلـــك فـــإن إبداعاته، وغيره من المستقبليين فى الأدب والتصوير والسينما والمـــسرح، كانـــت مرتبطة دائمًا بأساليب التسلية الجماهيرية الحديثة مثل مسارح المنوعات والملاهى الليلية ومسارح الـــ*Serate* التى أنشأها كنوع جديد من الثقافة الجماهيرية يواجـــه الجماهير بواقعهم من خلال الدراما العنيفة... ومثل تسكع بودلير فى زحام باريس, كان الشعراء المستقبليون يقعون ويتحركون على خشبة المـــسرح معتمـــدين علـــى استجابة الجماهير ليقدموا لهم التلقائية والصدمات المستمرة, والنتيجة هـــى تحقـــق شرط الحداثة فى جعل الفن "حاضرًا" وليس مجرد "تمثيل" للواقع، كـــان مـــارينيتى والمستقبليون يرون أن الحداثة والثقافة الشعبية هما الأفضل، بل إنـــه مـــن خـــلال عروض الثقافة الشعبية وحدها يمكن التوصل إلى فن ناضج غير مفتعل.

كان إطلاق مارينيتى للمستقبلية من باريس وكتابته (جل كتاباته الأولى باللغة الفرنسية) شاهدًا على المكانة الفريدة لباريس فى الطليعية الحداثية العالميـــة، فقـــد عرفت باريس بالحياة البوهيمية التى تقدم المعيشة الرخيصة مع الحريـــة الفكريـــة والتعايش الكوزموبوليتانى, ولذا كانت باريس فى أواخر القرن التاسع عشر تجتذب العديد من كتاب أوروبا وفنانيها الذين كانوا يصلون إلى المدينة بالقطـــار ليعيـــشوا شهورًا أو سنوات وقد يعودون إلى أوطانهم ليحيوا جذورهم الثقافية. ومن الطليعيين البارزين إلى جانب مارينيتى فى هذه الصفات: أبولينير ***Apollinaire*** و وبيكاسو ***Picasso*** وسڤرينى ***Severini*** وميسيسلاس جـــولبرج ***Mecislas Golberg*** و

---

(١١) رغم رفض مـارينيتى للبرلمانية كـان مصرًا علـى مفهوم الديمقراطية عندما نـاقش الـسياسات الثقافية لحركة المستقبلية، وقد كانت الحركة ضد الملكية والكنيسة والطبقية. انظر Marinetti (1983b [1919]).

بليز سندرار *Blaise Cendrars* وسيرج جاســـتربزوف *Serge Jastrebzoff* وجيورجيو دو شيريكو *Giorgio de Chirico* وأردنجو سوفيـــسي *Ardengo Soffici* وآرثر كارافان *Arthur Caravan* و دانييل-هنرى كـــانفيلر *Daniel-Henry Kahnweiler* الذين شاركوا بفاعلية فى المؤسسات الطليعية مثل "صالون المستقلين" و"صالون الخريف"، وفى صحف مثـــل *Gil Blas* و *La Plume* وفـــى مجلة *Les Soirées de Paris* التى أنشئت قبل الحرب العالمية الأولـــى بعـــامين وكان برأس تحريرها كل من أبولينيروجاستربزوف.

ورغم أن الحركة الباريسية تشابكت مع جميع الحركات الحداثيـــة الطليعيـــة واختلفت عنها فى بعض الأمور، كان لها رونقها الخاص، لكنها تآلفت فى الفترة ما بين ١٩٠٨ إلى ١٩١٢ مع التكعيبية- تكعيبيـــة مونمـــارتر *Montmartre* التـــى تزعمها "بيكاسو *Picasso*" و"براك *Braque*" والتـــى ضـــمت أيـــضًا أبولينيـــر *Apollinaire* وكـــانفيلر *Kahnweiler* وأندريـــه ســـالمون *André Salmon* وموريس راينال *Maurice Raynal* وماكس چـــاكوب *Max Jacob* وأيـــضًا مجموعة *Créteil* (*Puteaux*) التى ضمت ألبـــرت جليـــزس *Albert Gleizes* وچـــين مترنجـــر *Jean Metzinger* وألكـــساندر مرســـيرو *Alexander Mercereau* وروچر ألارد *Roger Allard* (الذى ساهم فى تقـــويم البلـــورايتر ألمانك *Blaue Reiter Almanac*)، ومارينيتى قبل أن يـــصبح مـــستقبليًّا، فـــى ١٩١٣ بدأ أبولينير يدعم منهج روبرت دلوناى *Robert Delaunay* – الذى قدمه فى ذلك الموسم رغم التزمت النسبى فى التكعيبية, كما شارك هو وسندرار *Cendrars* فـــى المستقبلية التى بدأت فى باريس بعد إقامة أول معرض كبير لها هناك فى فبرايـــر ١٩١٢، وقد أعجب سندرار *Cendrars* (*1922 [1917], p.265*) إعجابًا شديدًا بالفكر المستقبلى فى مسألة ارتباط السلع والخدمات بالتقارب الزمـــانى والمكـــانى الذى جعل من الممكن "وجود إنتاج خمسة مناطق مختلفة من العالم فى صحن واحد وفى الثوب نفسه".

ومثل التعبيريين الألمان, انغمس التكعيبيون فى الفن "البدائى" حتى يقلبوا الأفكار البرجوازية عن الحداثة ويطلقوا العنان لرغبات الجسد ويصلوا إلى أبعد حدود المحاكاة والتقليد، بل إن تجاور الحديث والبدائى لديهم كان أقوى (كما فى قصيدة أبولينير "منطقة" ***Zone***) منه لدى التعبيريين, الذين وجدوا استمرارية إنسانية أكبر بين أنفسهم وبين كل ما هو بدائى، ومثل المستقبليين كان التكعيبيون مهتمين بالحديث لما به من حركة وتوهج وحياة لكنهم لم ينظروا إليه كحركة أو تسارع وإنما كنوع من "التزامن" وأكدوا على مطاوعة الأشكال ورفضوا المنظور الواحد المتجمد وأصروا على التواصل مع وجهات النظر المتعددة، مما قادهم- تحت التأثير الفلسفى لهنرى برجسون ***Henri Bergson*** (***Antliff 1993***) - إلى الفصل بين اللغة (التصويرية أو التعبيرية) وبين الأساليب التحليلية، وأن يعيدوا فهمها من خلال بدهيات الذاكرة والتجربة، من هذا المفهوم, ازداد الدور الفعلى أو الحيوى للقارئ أو المشاهد، وكما قال جليزس ***Gleizes*** ومتزنجر ***Metzinger*** (***1964 [1912], p. 12***) "لكى يتفهم المشاهد- القادر على تحقيق الوحدة بنفسه- جميع العناصر بترتيب البدهيات، فإن خصائص كل جزء لابد من أن تبقى مستقلة ولابد من أن تتكسر الاستمرارية إلى آلاف مناطق الضوء والظل".

كان أبولينير يرى أيضًا أن أشعاره ولوحات بيكاسو كلها مادة للبحث النشط عن الموضوع، وبينما لم تهرب تمامًا فكرة التمثيل رُفِضَت فكرة أن الفن نافذة على العالم وأصبح التركيز على إدراك المتلقى وذاكرته وإبداعه، لكن المشكلة التى وجدها فى التكعيبية (وخاصة تكعيبية براك) هى ذهنيتها الزائدة، كان شغفه بـ"دلوناى" ***Delaunay*** سببه تنظير الأخير للتزامن- تزامن الألوان و"التناقضات المتزامنة" التى تضمن "دينمية الألوان"[١٢]. كما كان إعجاب أبولينير القصير بالمستقبلية يعود إلى نبرتها العاطفية العالية - لكنه أدرك فيما بعد أن المستقبلية

(١٢) أبولينير (1972a [1912], p.263). هذا الاستشهاد من كتاب دلوناى "عن بنية الحقيقة فى التصوير الخالص" On The Construction of Reality in Pure Painting. وقد ظهر لأول مرة فى مقال أبولينير فى طبعة ديسمبر ١٩١٢ Der Sturm.

ليست ذهنية بما يكفى، وكان يصر على مفهوم للغة كنشاط إنسانى يواجه التجربة ويقاوم تسامى ثنائية الذات والموضوع الذى اعتقد المستقبليون– ومن قبلهم الرمزيون– أن اللغة الأدائية الجيدة قادرة على تقديمه[١٣]؛ لكنه تقبل اهتمامهم بالثقافة الجماهيرية وأدرك أهمية الفن الطليعى فى اللافتات والإعلانات والأفيشات *(Apollinaire 1972b [1913], p.269)*.

تحول سياسات الحداثة أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها

بالإضافة إلى التعبيرية الألمانية والمستقبلية الإيطالية والتكعيبية الفرنسية، وجدت الحركات الحداثية فى العديد من المدن الأوروبية, مثل الدوامية البريطانية **Vorticism** والمستقبلية الروسية اللتين تأثرتا تأثرًا شديدًا بمارينيتى، وفى أجواء ١٩١٣– ١٩١٤ كان الكثير من هذه الحركات يرى فى الحرب القادمة بداية لحداثة أكثر جرأة ما داموا حلموا بها وعملوا من أجلها، لكن عندما أثبتت الحرب أنها ليست بالبطولية ولا بالقصيرة أصبح المناخ محبطًا ومريرًا وظهرت مذاهب طليعية أخرى (مثل مذهب دادا) لتعكس هذا المناخ، فى الوقت نفسه فقدت الحركات التى ظهرت قبل الحرب زخمها ووضعت فى موقف الدفاع عن النفس بسبب سياستها التدخلية، وفى ١٩١٨ غمَرَت هذه الحركات نفسَها فى حركات أخرى أكثر تنظيمًا من الناحية السياسية سواء يمينية أو يسارية، وبدا مشروع التجديد الثقافى الحداثى الذى ظهر قبل الحرب والقائم على إحياء الجماليات فى المجال العام, بدا مشروعًا ساذجًا وعقيمًا ولم يظهر بالطريقة نفسها مرة أخرى أبدًا.

بدأت الدادية **Dada** (وهى مذهب فى الفن والأدب يؤكد على حرية الشكل تخلصًا من القيود التقليدية (المترجمة)) فى فبراير ١٩١٦ فى زيورخ حيث كان

---

(١٣) انظر مارينيتى (Marinetti (1983a [1913] للمزيد من "الكلمات الطليقة" parole in liberta فى فكر المستقبليين، كان هذا الفكر عن اللغة التى تكسر ثنائية الذات والموضوع أشد نشاطًا ولاعقلانية من نظيره الرمزى عن "إسكات صوت الشاعر".

يجتمع التعبيريون الألمان مثل هانز آرب ***Hans Arp*** وهوجو بول ***Hugo Ball*** وإيمى هيننجز ***Emmy Hennings*** وريتشارد هيلسنبك ***Richard Huelsenbeck*** مع غيرهم من الحداثيين الآخرين المعارضين للحرب فى ملهى ڤـولتير ***Voltaire*** الذى كان يديره بول ***Ball***، كان أشهرهم الرومانى تريستان تـزارا ***Tristan Tzara***, الذى كان أفضل من جسد الدادية الكوميديا السوداء للحركـة والـشعور بالغـضب العارم وخيالات الهدم، وهو الذى نقلها إلى باريس فـى ١٩٢٠، وعلـى خـلاف الحركات الحداثية الأسبق, لم يكن لدادية تزارا أى برنامج إيجـابى، وكمـا أعلـن أندريه بريتـون ***André Breton*** (***1981 [1924], p.203***) "كانـت التكعيبيـة مدرسة فى التصوير, والمستقبلية حركة سياسية, أما الدادية فهى حالة ذهنيـة"، أو هى عناصر رغم تفككها المصطنع سيعاد ربطها معًـا فيمـا بعـد مـن خـلال السوريالية. لكن تزارا حقق الكثير من الذيوع لسخريته مـن الحركـات الطليعيـة السابقة مع تبنيه شكل الأداء المستقبلى، فقد أصدر "البيانات" قائلاً: "من حيث المبدأ أنا ضد البيانات كما أننى ضد المبادئ أساسًـا" (***Tzara 1981a [1918], p.76***)، كما ألف وأدى قصائد شعر كثيرة "مترادفة زمنيًا" تقوم فيها أصوات متعددة بقراءة الأجزاء نفسها فى الوقت نفسه بلغات مختلفة، ومثل مارينيتى كـان يـسعى إلـى الشهرة أو بالأحرى سوء السمعة، لكنه على العكس منه, لم يكن لديه أى أمل فـى التحول البناء للثقافة الحديثة وعليه فإن طليعيته وطليعية الدادية بوجه عـام كانـت متناقضة مع نفسها.

من أوضح الأمثلة الأخرى على التناقض فى الدادية الفنان مارسيل دوشامپ ***Marcel Duchamp*** الذى كان صديقًا للعديد من الداديين ورئيسًا لتحرير جريدة "نيويورك دادا" (١٩٢١) لكنه لم يلتحق بهم فى زيورخ وتردد دخولا وخروجًا فـى دائرة التكعيبية حول جليزس ***Gleizes*** ومتزنجر ***Metzinger*** ثـم انـسحب فـى النهاية فى ١٩١٢ عندما رفضا أن يعرضا لوحاته لأنها كانت تخالف برنامجهمـا، وفى السنوات التالية عندما ظهرت لوحاته الجاهزة الصنع (آخرها وأشهرها كانـت "المبـولة- ***R.Mutt***" فى ١٩١٧) عـاش وحيـدًا علـى حافة الطليعية ضـاربًا مثلا لما كان يعنيه تـزارا عنـدما قـال: "الـداديون الحقيقيـون ضـد الداديـة" (***Tzara 1981b [1920], p.92***).

ورغم هذه التناقضات كان الكثير من الحداثيين بعد الحرب يرون فى الدادية الأمل الوحيد الباقى لتحقيق مشروعهم للتجديد الثقافى قبل الحرب فى عالم يصفه جليزس ***Gleizes (1981 [1920], p.298)*** بأنه "قوضت فيه هيراركية الرأسمالية البرجوازية وأصبح الناس يتخبطون فى جميع الاتجاهات بينما الأحزاب السياسية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار تتهم بعضها بعضًا بكل جريمة". والمؤكد أن السوريالية الأكثر تنظيمًا التى أسسها بريتون ***Breton*** فى ١٩٢٢ كانت مدينة للتجارب الدادية بالفرصة الموضوعية والكتابة الجماعية والاهتمام بغير المألوف ***(Nicholls 1995, p.279; Foster 1993, pp.xi-xii)*** وهى الأمور التى كان سيجموند فرويد أيضًا يحاول أن يستكشفها، فى الوقت نفسه، وورثت السوريالية عن الدادية أيضا معاداتها الشديدة للقومية وللنزعة العسكرية و لكنها- على خلاف الدادية- تقبلت الحاجة إلى بنى جديدة حتى وإن كان الطريق إليها يأتى من خلال العقل الباطن الذى ربطت السوريالية بينه وبين غريزة الموت التى تحدث عنها فرويد، كانت السوريالية تريد أن تضع هذه البنى موضع الأهمية عن طريق اكتشاف العناصر الشهوانية المتخفية والمتفجرة فى الرغبات البشرية (***Foster 1993, pp.21-8***)، فعندما يستيقظ إحساسنا بالحقيقة التى شكلتها رغباتنا الإنسانية سوف نستطيع كسر عبادة الأشياء والسلع المتفشية فى الحياة الحديثة واكتساب الطاقات المطلوبة من أجل الثورة ***(Benjamin 1978a [1929], p.189)***، وإعادة الجمال للحياة العامة الحديثة باكتشاف كل ما هو رائع بداخلها، فى هذا الجانب نجدهم قد عادوا إلى المشروع السياسى لما قبل الحداثة, مكملين برجسون ***Bergson*** ما قبل الحرب بفرويد ما بعد الحرب، وكما انهارت حداثة ما قبل الحرب مع بداية الحرب العالمية الأولى فإن السوريالية انتهت تحت ضغط الكساد العظيم وانعطافة ستالين اليسارية، كما ورد- بأسى- فى البيان المرير الثانى لبريتون فى ١٩٢٩.

ورغم أن كلاً من الدادية والسوريالية دافعتا بشدة عن استقلاليتهما كانت يساريتهما واضحة، كانت يسارية الدادية أوضح لدى الألمان الذين عادوا إلى برلين

فى ١٩١٨ ليحاربوا جنبًا إلى جنب (وإن لم يكن بتنسيق فى كل الأحوال) مع الكثيرين من التعبيريين من أجل ثورة اشتراكية، كذلك فإن مغازلة السوريالية للشيوعية الفرنسية أمر معروف حتى وإن كانت الخلافات الداخلية بينهما لا تعطى ما تستحق من اهتمام أحيانًا، وهناك حركات حداثية أخرى مثل المستقبلية الإيطالية ربطت نفسها بالفاشية – رغم وجود الكثير من التوتر والتعقيد فى هذه العلاقة. وبنهاية الحرب كانت الضغوط التى تمارس على الحداثيين على أشدها ليرتبطوا بأحد الأحزاب السياسية الواضحة الانتماء لليسار أو لليمين، كانت تجارب "التحول" هذه فى ١٩١٨, مثل تبنى لوكاتش المفاجئ للشيوعية, هى الأشد درامية فى عملية تسييس الحداثة.

فى المقابل لم تكن الفروق بين اليمين واليسار واضحة فى حداثة ما قبل الحرب كما اكتشف أخيرًا من قالوا إن التعبيريين الألمان كانوا يساريين من أتباع نيتشه(١٤)، ويرجع سبب عدم وضوح هذه الفروق جزئيًّا إلى القضايا التى نوقشت مثل هل نقبل أم نرفض الثقافة الجماهيرية ذات التوجه الاستهلاكى، وكيف يمكن تحاشى الجماليات البرجوازية المحايدة؟ حيث لم تكن تلك قضايا يسارية مثل "الحرية والإخاء والمساواة" وإنما كانت قضايا جمالية أو ثقافية، وجزئيًّا بسبب ما أطلق عليه أحد طلاب التعبيرية "ذلك التوازن الهش بين الهوية القومية والتطلعات العالمية" (***Lloyd 1991, p.59***) التى ميزت هذه الحركة ومعظم الحركات الحداثية فى أماكن أخرى، وكما سبقت الإشارة فإن الحداثيين عادة ما كانوا يتجاوزون الحدود القومية ليصلوا معًا إلى مراكز كوزموبوليتانية تاركين خلفهم بعضًا من ثقافة محلية شعبية ذات ارتباطات عاطفية، ورغم أن الاغتراب عن المحلية المحتضرة كان دافعًا لترك تلك الثقافة, فإنها كانت مصدرًا لإلهام الحداثيين الذين

---

(١٤) هذه الجدلية طرحها تيلور (1990) Taylor. لكنه رغم ذلك اعترف أن أحد المكونات المهمة فى التعبيرية الألمانية وهو النادى الجديد (Der Neue Club) "كان توجهًا يمينيًّا، وأن نقدها الثقافى كان به الكثير من نقد ألمانيا ولهلم على يد المحافظين الثوريين. ومن الخطأ أن نستنتج أن هذا ينطبق على كل التعبيريين" أو حتى معظمهم (p.54).

عملوا على مناهضة المتاجرة الشائعة فى الثقافات المدنية التى لحقوا بهـا. ومـع تصاعد التوتر العالمى واقتراب الحرب كان الدافع الإبداعى الـذى وجـدوه فـى الثقافات المحلية كثيرًا ما يؤجج المشاعر القومية بداخلهم, حتـى رغـم أن الحيـاة الكوزموبوليتانية التى كانوا يعيشونها والروابط الطليعية بين المدن التى بنوها كانت تجعل منهم عالميين أيضًا.

كان أحد أشهر الكتب النظرية عن التعبيرية الألمانية قبل الحرب كتاب ولهلم وورينجر ***Wilhelm Worringer*** "التجريد والتقمص العـاطفى" ***Abstraction and Empathy*** الذى حاول فيه أن يقارن بين الجذور الـسيكولوچية لجماليـات التجريد الموجودة فى الفن "البدائى" والجماليات الواقعية "للتقمص العـاطفى" التـى كانت سائدة, وهى دراسة أجريت على مستوًى عالمى. لكن وورينجر ربـط بـين البدائية والتجريد وبين الشعوب الشمالية فى مقابل واقعيـة الـشعوب الرومانـسية (***Worringer 1953 [1908], pp.31-3***)، وكذلك فإن التكعيبية الفرنسية كانـت حركة عالمية لكنها- خاصة فى المجموعة التى كانت حـول جليـزس ***Gleizes*** ومتزنجر ***Metzinger***- ساد نوع من القومية السلتية ***Celtic***، مما دفـع الـبعض إلى الاشتراك فى الرابطة السلتية ***Celtic League*** التى تأسست فى ١٩١١ وسط جدل فرنسى متصاعد عن الهوية الثقافيـة (***Antliff 1993, pp.106-34***)، فـى وجود مثل هذا الربط ظنوا أن سياستهم يمكن أن تكون بديلا جذابًا وتقـدميًّا عـن حركة الفعل الفرنسى ***Action Française*** وقوى اليمين الجديد الأخرى.

كانت الالتزامات القومية مهمة بالنسبة للطليعيين الألمان والفرنسيين وكـذا بالنسبة للمستقبليين الإيطاليين حيث أعطتهم تماسكًا وصلابة سياسية لفهـم الأبعـاد الأسطورية للثقافة التى كانت تربطهم جميعًا، ومع قومية مميزة, عارضوا رطانـة اليمين الجديد المحافظة بل وميزوا أنفسهم عن الاشتراكية والرمزية (التى كبحـت علاقتها الإبداعية بالفن الشعبى)، كانت الصعوبة تكمن فى أنهم بخلطهم المتنـاقض بين عناصر قومية وعناصر عالمية ورفـضهم الانحيـاز إلـى أى جانـب فـى

المواجهات السياسية القائمة وعجزهم عن تحديد ما يمكن أن يسفر عنه أخيرًا الفكر السياسى الثقافى المعادى للبرجوازية, لم يستطع الحداثيون أن يترجمـــوا تطلعـــاتهم اليوتوبية للحداثة إلى ما هو أبعد من السياسات السلبية التى اقترحتها قائمة أعـــداء كاندينسكى فى ١٩١١.

اتضح أخيرًا أن سبب فشل الحداثة كنظرية سياســـية هـــو اجتيـــاح القـــوى الأخرى للساحة وظهور الصناعة العالمية للثقافة الجماهيرية التـــى تحولـــت إلـــى سلطة, وليس بسبب أوجه القصور فيها، وفى العشرينيات كانت الثقافة الجماهيريـــة فى ألمانيا قد وصلت إلى مستوى "التكتل التجارى" ***cartelisation*** (***Gay 1968, p.133***)، وظهر جيل جديد من النقاد الحداثيين المرتبطين بمدرسة فرانكفورت مثل تيودور أدورنو ***Theodor Adorno*** وماكس هوركهايمر ***Max Horkheimer*** وغيرهما من المرتبطين بهم مثـــل بنچـــامين ***Benjamin*** وســـيجفريد كراكـــور ***Siegfried Kracauer*** وحولوا خيالهم النظـــرى وطـــاقتهم إلـــى المتـــضمنات السياسية للثقافة الجماهيرية، لكن حتى إذا قبلنا بوجهة نظر مدرسة فرانكفورت عن الثقافة الحديثة كما جاءت فى كتـــاب هوركهايمـــــر وأدورنـــو "جـــدل التنـــوير" ***Dialectic of Enlightenment*** فإننا لابد من أن ندرك أن الحداثـــة الطليعيـــة أثرت الثقافات الجماهيرية التى احتضنتها إثرًاء شديدًا، تمامًا كمـــا أثرتهـــا فكـــرة ماركس عن ثورة الـــپروليتاريا (التى انطفأت فى هذا القـــرن بفعـــل الرأســـمالية العالمية)[١٥].

تبدو الفترة بين بداية ثقافة الحداثة فى أواخر القرن التاسع عـــشر والحـــرب العالمية الثانية, تبدو كمرحلة انتقالية أولى لمجتمع الجماهير، حيث تعـــاد مناقـــشة العلاقة بين المقاييس الأرستقراطية عن "نظام قديم قائم" وقوى الـــسوق ودعـــاوى الجماهير المرتبطة بسياسة العوام وثقافتهم وقد كان الحداثيون مشاركين أساســـيين

---

(١٥) من أجل جدلية موازية بشأن ثورة القرن العشرين الماركسية وخاصة عن الحالة السوفيتية, انظر Hobsbawm (1994, pp.7-8).

فى ذلك النقاش، ورغم أنهم بوجه عام كانوا يكرهون النخب القديمة- التى حاولت الحفاظ على مزايا كانت تحصل عليها من خلال مؤسسات الدولة والجيش والجامعات - فإن الحداثيين اشتركوا مع هذه النخب فى الكثير من القيم، ورغم أنهم كانوا بوجه عام يتعاطفون مع الثقافات الشعبية والتطلعات العامة, كانوا يخشون الانحطاط إلى مستوى السوقية أو فقدان قوتهم بالتدنى إلى ثقافة العامة و ولذا فإن خياراتهم السياسية و"تحولاتهم" فى فترة ما بين الحربين عكست رغبتهم فى خلق حياة عامة دون الطغيان على القيمة الثقافية الأصيلة، وفى النهاية لم تنجح أى من مجهوداتهم لتحقيق ذلك، وكما قال يورجن هابرماس بعد الحرب (*Habermas 1992 [1962], pp.159-95*) فقد تحولت الساحة العامة الحديثة من مناقشة الثقافة إلى ساحة مستهلكة لها ومجرد "مجال للإعلان"(١٦).

الأهم من نجاح الحداثة أو فشلها هو الحقيقة المهمَلة عن الأيديولوجيا السياسية فى أوروبا فى بداية القرن العشرين، وبينما كان الكثير من العداوات المحورية فى تلك السنوات العصيبة يتضمن أبعادًا سياسية واقتصادية للحداثة, وبالتالى يمكننا فهمها على أسس اليمين/اليسار الكامنة فى الطبقية وفى الصراع الطبقى, كانت تلك السنوات معنية بالحياة والثقافة العامة الأكثر ملاءمة للحداثة ولعل تقدير الحداثة كعامل من عوامل هذا الصراع يوضح المشكلات المتشابكة المرتبطة بفهم الصراع بين اليمين واليسار فى سياسات أوائل القرن العشرين، فهل كان بنچامين مثلا متعاطفًا مع الحداثة الثقافية مما قاده إلى التورط فى الجماليات الفاشية التى كان هو نفسه يعارضها كما اتهمه أحد النقاد (*Bersani 1990, p.60*)؟ صحيح أن بنچامين بقى على إيمانه بالمشروع الحداثى لإعادة إحياء المجال العام الحداثى من خلال بعده الجمالى, لكنه - رغم حنينه لتصوير العالم الثقافى الذى فقدناه - لم يحاول أبدًا الإمساك به مرة أخرى من خلال طقوس

---

(١٦) أختلف مع هابرماس ([1962] 1992) فى أنه يرجع تاريخ بدء هذا التردى إلى ١٨٥٠ بينما أرجعه أنا إلى ١٩٤٥ و أعتبر الفترة من ١٨٥٠ ـ ١٩٥٤ هى فترة مفاوضات ونقاشات معقدة عن مؤسسات ثقافة جماهيرية ناشئة وقيمها.

تقترب من الفاشية؛ فمفهوم بنچامين عن الحداثة- مثل مفهوم أدورنو- يخالف تمامًا نموذج شيلر ***Schiller*** عن الكلية المتصالحة المتوافقة التى يخشاها دعاة ما بعد الحداثة. الاثنان اختلفا فى مفهومهما عن طرائق الحداثة، كان بنچامين يأمل أن نهاية الفن كـ"وهم جميل" بعيد عن الحياة اليومية قد تتيح الفرصة لجعل هذا الفن ديمقراطيًا، بينما كان أدورنو يخشى أن أى استراتيچية- بخلاف الانسحاب الحداثى من المجال العام - سوف تسارع بالسقوط فى هاوية الفن الجماهيرى الدعائى أو ثقافة المتاجرة. لكنهما كانا يشتركان معًا فى إيمان حداثى بالفن كملاذ أخير للتطلعات اليوتوبية للحداثة, كما اشتركا فى ترددهما أن يقوما بوضع نظريات مؤسسية لتجديد الحياة الحديثة، كانت رؤاهما الحداثية, المتمثلة فى عاطفتهم اليوتوبية والنهايات المفتوحة لديهما, تصور مرة أخرى مواطن قوة الحداثة كنظرية سياسية: ميلها الشديد إلى التفكر فى احتياجات الحاضر التاريخى، لكنهما مع الأسف دعما ضعفها القاتل، عدم القدرة على صنع رؤية سياسية قوية متماسكة قادرة على أن تسترعى الاهتمام فى السياسات القائمة وما بها من شد وجذب.

٢٠- العلوم السياسية الحديثة

چيمس فار *James Farr* (*)

لابد من أن يكون فى عالم السياسة شيء من اليوتوبيا فى نظرته النبوئية وشيء من رجل الدولة والعالم فى أساليبهما العملية (*Charles E. Merriam 1925*).

فى النصف الثانى من الألفية الماضية، كانت هناك تنبؤات بأساليب جديدة لفهم السياسة والتحكم بها، فأشعل ماكيافيللى "طريقًا جديدة" لفهم أساليب الدولة فى عصر النهضة، وشيد هوبز ***Hobbes*** "علمًا مدنيًّا" جديدًا لتهدئة ثورة أربعينيات القرن السابع عشر الثورية، وتوقع هيوم ***Hume*** أن يختزل تنوير السياسة "إلى مجرد علم"، ووضع آدمز ***Adams*** "علمًا سياسيًّا مقدسًا" ليقر نظامًا دستوريًّا غير مسبوق، وبشر هاميلتون ***Hamilton*** بـ"تطورات كبرى" و"اكتشافات جديدة تمامًا فى "علم السياسة" لجمهوريات ما بعد الثورة، وتوقع توكفلى ***Tocqueville*** "علم سياسة جديدًا لعالم هو نفسه جديد، الألفية الثالثة مستمرة على المنوال نفسه, مشيرة إلى مرور أكثر من قرن منذ ظهور المجال الأكاديمى للعلوم السياسية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان هناك توقع بظهور "علم سياسة جديد فى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، وتبع ذلك "ثورة سلوكية" فى الخمسينيات والستينيات، وقد اختلفت مفاهيم العلوم التى تدعم تلك الخطط الجديدة المتوقعة اختلافًا بيِّنًا- تمامًا كما اختلفت السياقات السياسية التى تطورت بداخلها - أى بداخل هذه الخطط الجديدة - والمشروعات السياسية التى شاركت فيها.

الفصل الخاص بالقرن العشرين فى علم السياسة يمكن فهمه بأبعاده السياسية باعتباره نوعًا من نظرية ديمقراطية, تتميز بأساليب تقنية متزايدة وجرعة صحية من الواقعية عن السلطة والدعاية والرأى العام، لكنها أقل شهرة من تلك المناهج

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة "مينسوتا".

أو النظريات السياسية المعقدة التى سيطرت على الفكر السياسى للقرن العشرين، وهى تتقاطع مع تلك النظريات وبخاصة نظريات الحداثة والوضعية والليبرالية والاشتراكية والفاشية، وقد عبر عنها المؤرخون فى النظريات الأكثر تعقيدًا بما فيها ليبرالية الإجماع ***consensus liberalism*** والاستثنائية الأمريكية ***American exceptionalism*** والواقعية ***realism*** وحتى العلمية ***scientism*** (انظر أعمال كل ***Crick 1959; Somit and Tanenhaus 1967; Seidelman and Harpham 1985; and Ross 1991***)، ولما أصبح التركيز على العلم والاهتمام الأساسى به– فى مقابل النظرية السياسية بوجه عام– أصبحت السياسة فى القرن العشرين شأنًا أمريكيًّا، كان أشهر الشخصيات السياسية فى العشرينيات والثلاثينيات هما تشارلز مريام ***Charles Merriam*** وهارولد لاسويل ***Harold Lasswell***، لكن ذلك لا يلغى الإسهامات والتبعات التى حدثت فى العالم بأسره (انظر ***Farr 2004***), ولا ينفى حقيقة كون مريام و لاسويل قد تبعا جراهام والاس ***Graham Wallas*** وأنهما تحالفا مع چورچ إى. چى. كاتلين ***George E. G.Catlin*** – وهما اثنان بين آخرين من علماء السياسة الإنجليز البارزين، وكان تأكيدهما معًا على علم نفس المشكلات الديمقراطية والسيطرة عليها– بما فيها تلك التى تواجه الدعاية– ردود فعل على منهج الدولة والمناهج الرسمية وظهور طبقة الجماهير، وهى الأمور التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر، وقد استمر تلاميذهما فى الخمسينيات والستينيات كسلوكيين يحاولون صنع الثورة، هذا الفصل من الكتاب تاريخ موجز لإسهاماتهما فى الفكر السياسى للقرن العشرين مع الاهتمام بأقوالهما ونصوصهما بقدر المساحة المتاحة.

علم نفس السيطرة

شهدت العشرينيات اهتمامًا جديدًا وحماسة شديدة لجعل دراسة السياسة علمًا قائمًا بذاته، وعقد المؤتمر القومى الأول للعلوم السياسية عام ١٩٢٣، كان وراء

ذلك جهود لجنة الأبحاث السياسية التابعة لجمعية العلوم السياسية الأمريكية *American Political Science Association (APSA)* التى سبقتها جهود استشرافية مكثفة عن "الحالة الراهنة لدراسة السياسة" التى كانت تستهدف "إعادة بناء الأساليب العلمية السياسية" (*Merriam 1921, p.174*)، تبع ذلك مؤتمران قوميان فى ١٩٢٤ و ١٩٥٢ وكذلك بيان ترحيبى بـ"الجوانب الجديدة فى السياسة" *New Aspects of Politics* فى ١٩٢٥، كانت كل هذه المؤتمرات واللجان والكتابات نتاج جهد تشارلز إدوارد مريام *Charles Edward Merriam* الذى كان شخصية عامة ومستشارًا للرئيس كما أسس مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية *Social Science Recearsh Council (SSRC)* فى ١٩٢٣ وأنشأ مدرسة شيكاغو لعلماء السياسة (انظر *Karl* ١٩٧٤)، وقبل الحرب العالمية الثانية شاركه عدد من زملائه وطلابه وخاصة الكاتب ثرى الفكر, غزير الإنتاج, هارولد لاسويل *Harold Lasswell* فى تأسيس علم سياسة جديد يهتم بالمنهج ويتعامل بواقعية مع أمور الديمقراطية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، استمرت هذه الجهود فى الخمسينيات والستينيات على يد تلامذتهما من السلوكيين.

توقف مريام وصحبه كثيرًا عند الأساليب السائدة فى دراسة السياسة، فقد كانت النظرية السياسية التقليدية موصومة بأنها رسمية للغاية وبأن تاريخها ما هو إلا ذكرى أفكار جامدة ولى زمنها، ورغم أن بداية حياته المهنية وقعت فى هذا التصنيف, كان يتجاهل هذا الفكر القديم باعتباره "افتراضات خيالية" لدى معظم المنظرين السياسيين بدءًا من أفلاطون فصاعدًا، أما چورچ إى. چى. كاتلين فكان يقلل من شأن "المجال المنتهك للنظرية السياسية" باعتباره "نفايات تأملات غير حصيفة" (*Catlin 1927, p.143*)، فالنظرية السياسية وتاريخها كانا فى حاجة إلى إعادة نظر شاملة. لذا يقول مريام فى بيانه "الجوانب الجديدة للسياسة" *New Aspects of Politics* إن "تاريخ عملية التفكير السياسى، وهو يختلف عن تاريخ النظرية السياسية, سيكون له قيمة كبرى" (*Merriam 1970 [1925], pp.79,132,300n*)، وكان يعنى بالتفكير السياسى "أساليب الفكر السياسى العقلانى" ويعنى بالتاريخ صورة وصفية مكثفة لأربع مراحل:

الأسلوب الاستنتاجى حتى ١٨٥٠ .

الأسلوب التاريخى والمقارَن، ١٨٥٠ – ١٩٠٠ .

الميل الحالى نحو الملاحظة والدراسة والقياس من ١٩٠٠ـــــــ

بدايات المعالجة السيكلوچية للسياسة.

كانت الصورة التى رسمها مريام جديرة بالاهتمام – بعيدًا عن منحاها الـ"هويجى". وباسم الفكر الجديد, أعلن موت كل الأساليب الاستنتاجية قاطبة, ما لم تكن تُعمِل التجريب، كما أعلن موت الأسلوب غير التجريبى فى المقارنة التاريخية, الذى كان مقترنًا بشخصيات ألمانية وإنجليزية وأمريكية مثل چوهان بلنتشلى ***Johann Bluntschli*** وفرانسيس ليبر ***Francis Lieber*** وهنرى سامنر مين ***Henry Sumner Maine*** وچون سيلاى ***John Seeley*** وچون ب. برجس ***John W. Burgess***، وودرو ويلسون ***Woodrow Wilson*** وچيمس برايس ***James Bryce*** (انظر ***Collini, Winch and Burrow 1983; Gunnell 1993***)، كان جمعهم للحقائق المقارنة عن الدول القديمة والحديثة بمثابة الأساس المنهجى لـ"العلم الجديد" (***Macy 1917, p.4***) الذى وضعوه، ألا وهو "علم الدولة"، وكان إعلان موت هذا الأسلوب سابقًا لأوانه لكن تحديد تاريخ لانتهائه كان مفيدًا لرفض العبارات التبسيطية الموجودة فى علم الدولة وعلم التاريخ والمنهج التجريبى مثل قول برايس ***Bryce*** "إننا لا نحتاج إلا للحقائق– الحقائق .... الحقائق", وبدلاً من مثل هذه التبسيطات قدم العلم الحديث فى القرن العشرين علم النفس والسيطرة، وهى كلمات توحى بالكثير عن فهم الذات لدى العلماء الجدد وتذكر بتأثير جراهام والاس ***Graham Wallas***.

اشتهر والاس بسبب "بيانه" العلمى "الطبيعة البشرية والسياسة" ***Human Nature and Politics*** (***Lippmann 1913, p.78***)، الذى نشر بداية فى ١٩٠٨ وطبع للمرة الثالثة فى ١٩٢١، فى الوقت نفسه الذى كان مريام يبدأ فيه

جهوده لتنظيم مؤتمراته القومية عن علم السياسة. بدأ والاس البيان بقوله "إن دراسة السياسة الآن فى وضع غير مرضٍ"، وقد فشلت مناهج العقلانية والفكرية التى سادت الدراسات السياسية فى تحليل "الإنسان" القابع خلف المؤسسات الرسمية– بما فيها الديمقراطيات التمثيلية، كما أهملت تمامًا الحقائق المؤلمة عن الدوافع والسلوكيات والآراء النابعة من العاطفة والناشئة عنها التى لم تلتفت إليها سوى بعض الدراسات الرائدة التى أجراها جابرييل تارد ***Gabriel Tarde*** وجوستاف ليبون ***Gustave Le Bon*** فيما يخص الهيستريا الجماعية والأمراض العصابية التى تصيب الجموع، بل فشلت العقلانية أيضًا فى شرح كيف أن النخب المتمرسة فى التمثيل الديمقراطى هم أكثر من خاب أملهم بشأنها؛ فالعلوم السياسية الصحيحة إذن ينبغى أن تبنى على أسس سيكولوجية مع الاهتمام بالإحصائيات والأساليب الكمية مثل تلك التى برع فيها كارل بيرسون ***Karl Pearson***، هذا الأمر وحده من شأنه أن يتيح الفهم و"السيطرة على" "الفن التجريبى للسياسة"، وتحديدًا "خَلْق رأى جديد بِناءً على الاستغلال المتعمد للدوافع غير العقلانية الكامنة فى اللاوعى" (***Merriam 1921, pp.18,25,75***).

امتدح مريام بيان والاس بأنه "ذكى و مؤثر وجرىء الرأى وغير نمطى" (***Merriam 1970 [1925], pp.130f.***)، كان البيان بالفعل قد وضع أچندة للعلم الجديد. كان ولاؤه للمنظمات غريبًا على تلامذته الأمريكان، فقد اقترب لاسويل مثلا من الفكر الفرويدى, وانحاز مريام إلى المنهج السلوكى، بل إن مريام زكّى علم السلوك السياسى الذى حدد حركة الجيل التالى (***Merriam 1970 [1925], p.348***)، وفتح بيان والاس الباب أمام دراسات مهمة مثل دراسة لورانس لوويل ***Lawrence Lowell*** (وهو أستاذٌ ورئيس جامعة هارڤارد) "الرأى العام والحكومة النيابية" ***Public Opinion and Representative Government***، وفى كتاب "الرأى العام" ***Public Opinion*** (١٩٢٢) و"العامة الوهميون" ***The Phantom Public*** (١٩٢٥) قام "والتر ليبمان" ***Walter Lippmann*** أشهر تلامذة والاس بتوضيح عدم كفاءة الجماهير لحكم أنفسهم والحاجة إلى الخبرة العلمية فى

الحكم، أما وليام مونرو ***William B. Munro*** فاقترح "قانون البندول" وهو أحد القوانين الغريبة القليلة الذى يشرح كيف يتأرجح الرأى العام من إحدى الأيديولوچيات المتطرفة إلى غيرها (***Munro 1927, p.35***). وانعكاسًا لهذا الرأى المتشائم كتب مريام عن "تاريخ الحمق والتحيز السياسى" (***Merriam 1970 [1925], p. 338***)، أدرك لاسويل ذلك فى كتابه "الأمراض السيكولوچية والسياسية" ***Psychopathology and Politics*** (١٩٣٠) و"السياسة العالمية وعدم الأمان الشخصى" ***World Politics and Personal Insecurity*** (١٩٣٥)، وتعكس هذه العناوين تقدير لاسويل للتطرف المرضى فى السياسة فى الفترة ما بين الحربين، أما النصوص فتقترح العلم كأداة للسيطرة على هذا التطرف.

هنا معنيان للسيطرة: المعنى الأول يعنى بالممارسة العلمية نفسها, كما يتضح فى الجدول الزمنى الذى وضعه مريام والعمل الأساسى لكاتلين "العلم وأساليب السياسة" ***Science and Methods of Politics*** (١٩٢٧). فالملاحظة والمعاينة والقياس هى أساليب السيطرة العلمية, ثم أضيفت إليها الأساليب التجريبية والكمية وإجراء العمليات وغيرها من الأساليب الأكثر تحديدًا مثل المعاينات الميدانية واللقاءات المتعمقة, على اعتبار أن هذه الأساليب حيادية فيما يخص الظاهرة موضع البحث، كما نادوا بجمع المعلومات واختبار التعميمات أو القوانين على نحو منهجى، وخاصة تلك المتأصلة (كما كان مونرو يعتقد)، تلك التعميمات أو القوانين ليست حقائق مجردة تمثل النظريات العلمية القادرة على الشرح والتفسير والتنبؤ، والعلم الطبيعى هو النموذج المعرفى المثالى، ومن خلال أقوال پيرسون ***Pearson*** وپ. ت.بردچمان ***P.T.Bridgman*** - وكذا من خلال الوضعية الأوروبية والپراجماتية الأمريكية، فإن ذلك النموذج كان نموذجًا ذرائعيًّا ***Instrumentalist***.

أما المعنى الآخر للسيطرة فينطوى على الوظيفة الاجتماعية للعلم عندما يحل أو يمنع المشكلات السياسية البعيدة عنه، وهكذا كان العلم السياسى هو "علم السيطرة السياسية" (*Merriam 1970 [1925], p.312*) وعلماء السياسة هم "الفنيون المختصون بالسياسة" (*Merriam 1934, p.39*)، وقد سماهم لاسويل بـ"المتخصصين المهرة" وسمى الجيل التالى لهم "علماء سياسة"، واتفقت الغالبية على أن علماء السياسة كانوا يستخدمون علمهم الجديد لحل المشكلات المرتبطة بالسلبية الحكومية وعدم الكفاءة الإدارية وحل مشكلات المواطن غير الراضى، وقد كانت تلك المشكلتان الأخيرتان- عدم الكفاءة الإدارية وعدم رضا المواطن- تتطلبان تعليم المواطن, كان مريام يرى أن ذلك قد يكون علمًا آخر للسيطرة: وهو "علم التدريب المدنى" (*Merriam 1931, p.348*).

أصبح من الضرورى أن يكون التدريب المدنى علمًا منضبطًا، أى يسعى لوضع تعميمات - أو قوانين فى أفضل الأحوال- عن عمليات التعليم المدنى تعتمد على الأبحاث المقارنة والرؤية السيكولوچية العميقة للخبراء. كما حاول أيضًا أن يضع أساليب فنية للسيطرة الفعلية وتدريب المواطن، ("من الممكن أن نبنى المواطن من البداية إلى النهاية")(*Merriam 1931, p.331*)، وتختلف الأساليب وفقًا للمؤسسات الأساسية للتدريب- بما فيها اللغة والأدب والصحافة والعسكرية والأحزاب السياسية- والمدارس على وجه الخصوص، وخلف هذا كله ظهر طيف الدعاية الحديثة كما مورست بخاصة فى ألمانيا وإيطاليا وبريطانيا العظمى والاتحاد السوڤيتى والولايات المتحدة الأمريكية أثناء الحرب العالمية الأولى، وكونت تلك الدول جوهر سلسلة التدريب المدنى ذات الدول التسعة عند مريام والتى لخصها فى كتابه "صنع المواطنين" ***The Making of Citizens*** (١٩٣١).

كانت المواجهة بين علم السياسة الجديد والدعاية مواجهة حتمية فى زمن الديمقراطية الجماهيرية والعداوات العالمية، وهى تكشف الكثير عن الفكر السياسى وعن نوايا علماء السياسة الجدد لدرجة أنها تستحق المزيد من البحث والدراسة حتى فى تاريخ قصير كهذا.

تم تقديم الدعاية وفرضها على عقل المواطن ونفسه فى عشرينيات القرن العشرين، وكان التاريخ الأقدم مرتبطًا بالمبادئ الدينية المتشددة (وخاصة الكاثوليكية) ، أما العقائد أو المبادئ الأخرى- مثل الماركسية السوفيتية- فكانت تفرز دعايتها من أجل التهييج الفكرى والإثارة، وفى مطلع القرن العشرين نجحت الدعاية التجارية نجاحًا كبيرًا حتى أن لوويل ***Lowell*** أطلق عليه "عصر الإعلان" ***(Lowell 1921, p.58)*** ، لكن باندلاع الحرب العالمية الأولى تراجعت الدعاية الألمانية أمام دعاية الحلفاء، وانكشفت فبركة بريطانيا لجرائم الحرب الألمانية بعد تقرير ١٩١٥ الصادر عن اللجنة المعنية بانتهاكات ألمانيا المزعومة برئاسة چيمس برايس ***James Bryce***، أما فى الولايات المتحدة فإن نجاح لجنة المعلومات العامة ***Committee of Public Information (CPI)*** التى أنشأها ودرو ويلسون ***Woodrow Wilson*** برئاسة چورچ كريل ***George Creel*** لم يستمر لأبعد من ١٩١٩ بسبب المغالطات فى دعاية الحرب على كل الأصعدة، كان مصطلح "الدعاية" قد فسد وتلطخ إلى الأبد فى نظر الكثيرين، لكنه كان بالنسبة لآخرين- بمن فيهم علماء السياسة الجدد- محركًا لخيالهم فى قدرته على البحث والسيطرة فى خضم تهديدات النازى والعلاقات الدولية العامة.

قام علماء السياسة بتحليل نظرية الدعاية وممارساتها فيما بين الحربين العالميتين وأثنائهما، وهذا أمر جد مهم فكريًّا واجتماعيًّا. عمل مريام ***Merriam*** فى لجنة المعلومات العامة كما عمل بها ليبمان ***Lippmann*** وإدوارد برنايز ***Edward Bernays*** مؤسس العلاقات العامة الحديثة ومؤلف كتابى "بلورة الرأى العام" (١٩٢٣) ***Crystallizing Public Opinion*** و"الدعاية" ***Propaganda*** (١٩٢٨). وكمفوض فى روما, يروى مريام تجاربه فى كتاب "الدعاية الأمريكية فى إيطاليا" (١٩١٩)، وعندما فشل مشروع كتاب كبير له فى أن يحوز على اهتمام دار نشر جامعة شيكاغو كان يشكو من أن "أساليب الدعاية تحتاج إلى المزيد من

المعرفة والدراسة" (*Merriam 1970 [1925], p.304*)، لكنه نصح تلميذه النجيب لاسويل أن يقوم بدراستها فى رسالة علمية.، وعندما نشر كتاب "أسلوب الدعاية فى الحرب العالمية" *Propaganda Technique in the World War* أوضح لاسويل نيته لـ"بلورة نظرية واضحة عن كيفية إدارة دعاية حرب عالمية بنجاح" (*Lasswell 1927a, p.12*)، وإذا ما نحينا الأغراض النظرية جانبًا, فإن ذلك الكتاب كان قوى النبرة خطابيًا، شديد الجرأة سياسيًا.

الدعاية انعكاس لعقلية العالم الحديث وإرادته، إنها المحرك الجديد للمجتمع لأن القوة تتوزع وتنتشر وقد يتحقق منها بالأوهام أكثر مما يتحقق بالقسر، ذلك الوهم له بريق ما هو جديد وهو يثير أحقاد المرتبك، وبتوضيح آليات الدعاية فإننا نكشف عن أسرار للعمل الاجتماعى ونوضح المبادئ الجامدة لدينا عن السيادة والديمقراطية والنزاهة وقداسة الرأى الفردى ونعرض ذلك كله للنقد (*Lasswell 1927a, p.222*).

وبعد سلسلة أعمال له استمرت عقدًا كاملا أصبح لاسويل "أكبر المتخصصين فى العالم فى التحليل العلمى للدعاية" (*Smith 1969, pp.56f*)، مما دفع مريام أن يختاره ليرأس لجنة *SSRC** الجديدة المعنية بمجموعات الضغط والدعاية فى ١٩٣١، وفى اللجنة نفسها شاركه الكثير من الزملاء من ذوى العقليات العلمية كان منهم هارولد ف.جوسنيل *Harold F.Gosnell* وإى. بندلتون هيرينج *E.Pendleton Herring* وبيتر أودجارد *Peter Odegaard*. وأكمل لاسويل– مع رالف كيسى *Ralph Casey* وبروس لانز سميث *Bruce Lannes Smith* – كتاب "الدعاية والأنشطة الترويجية: ببليوجرافيا مفصلة" *Propaganda and Promotional Activities: An Annotated Bibliography* وتضم ٤٥٠٠ عنوان ذات صلة "بممارسة الدعاية العلمية" (*Lasswell, Casey and Smith 1935, p.ix*)، ثم عمل كيسى بمجلس إدارة

---

* SSRC مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية

معهد تحليل الدعاية ***Inistitute for Propaganda Analysis*** الذى عمل به علماء اجتماع وسياسة آخرون مثل روبرت ليند ***Robert Lynd*** وليونارد دوب ***Leonard Doob*** وتشارلز بيرد ***Charles Beard*** (انظر ***Sproule 1997***).

كانت الشيوعية هى مادة كتاب لاسويل ودوروثى بلمنستوك ***Dorothy Blumenstock*** "الدعاية الثورية فى العالم: دراسة جامعة شيكاغو" ***World Revolutionary Propaganda: A Chicago Study*** (١٩٣٩).

وعندما اندلعت الحرب أصبح لاسويل مديرًا لقسم التجارب لدراسة الاتصالات أثناء الحرب بمكتبة الكونجرس حيث أنشأ وأدار دراسة عالمية لجمع المعلومات الأساسية عن وجهات نظر كل شعب فى غيره من الشعوب. ثم نشرت الأبحاث التى أدارها هذا القسم فى كتاب "لغة السياسة" ***Language of Politics*** (***Lasswell and Leites 1949***). وقد وجد لاسويل الدارسين الذين كانوا – أو أصبحوا – مشهورين بالفكر العلمى الجديد فى جميع المنظمات التى أدارها والمنظمات ذات الصلة – بما فيها مكتب المعلومات الحربية, وخدمة بث المعلومات الخارجية وإدارة الشئون المعنوية بهيئة الحروب الاستراتيجية بالولايات المتحدة، كان من ضمن الأسماء التى سارت على نهجه: پول لازارسفلد ***Paul Lazarsfeld*** وبرنارد برلسون ***Bernard Berelson*** وادوارد شيلز ***Edward Shils*** وموريس چانوفتز ***Morris Janowitz*** وجابريل ألموند ***Gabriel Almon*** وديڤيد ترومان ***David Truman*** وهاينز اويلوى ***Heinz Eulau*** ودانييل لرنر ***Daniel Lerner*** وناثان ليتس ***Nathan Leites*** وألكساندر چورچ ***Alexander George*** وإيثيل دى سولا پول ***Ithiel de Sola Pool*** وغيرهم. وقد قام جميع هؤلاء العلماء بواجباتهم الوطنية وهم يشحذون مهاراتهم فى تحليل "السلوك".

متسيدًا المشهد فى البداية, قدم لاسويل العديد من التعريفات المهمة، فقد عَرَّفَ الدعاية فى البداية بأنها "إدارة التوجهات الجماعية عن طريق مراوغة الرموز أو الدلائل الواضحة" (***Lasswell 1927b, p.627***)، ثم استبدل كلمة

"إدارة " بكلمة "سيطرة" (*Lasswell 1928, p.259; 1934, p.13; 1935a, p.126; 1935b, pp.188-9; 1941, p.41; and Laswell and Blumenstock 1939, p.10*) وأشار إلى أن التوجهات التى كان يقصدها هى وجهات نظر "جدلية" قابلة للأخذ والرد، ثم إن المراوغة والإدارة والسيطرة كلها أمور "متعمدة"، وهو ما يتعارض مع الدعاية غير المقصودة التى أشار إليها دووب *Doob* (*1935, p.71*)؛ فالدعاية نفسها عقلانية رغم تعاملها مع الجزء غير العقلى أو مع مكونات اللاوعى فى الفعل الإنسانى- مع المشاعر على وجه الخصوص (*Catlin 1936, p.128*)، كانت المواقف التى تؤثر على "زيادة الولاء" تحديدًا تحتاج إلى نوع خاص من السيطرة، ورموز الولاء ما هى إلا تمثيلات تتخذ العديد من الأشكال أو الأساليب – المكتوبة أو المنطوقة أو الموسيقية أو المصورة التى يثير الكثير منها خيال الجماهير، وكذلك فإن الكلمات هى تمثيلات رمزية وخاصة تلك الرموز الأساسية مثل "أمة" و"طبقة" و"ديمقراطية".

بهذا التعريف أصبحت الدعاية جاهزة للاستخدام العلمى. كما قال العلماء الجدد إنها لم تتجاوز الحاجز بين الحقيقة والقيمة "كانت مجرد أداة, مثل يد المضخة، ليست أخلاقية ولا غير أخلاقية" (*Lasswell 1928, p.264; 1934, p.521*). كانت فى حاجة إلى تحليل وليس إلى إدانة أخلاقية، وتحليل الدعاية يتم حسب معادلة بسيطة: "من يقول ماذا, عبر أى قناة, لمن ومحدثًا أى تأثير؟" (*Lasswell, Casey and Smith 1935, p.xx*). (من) يقوم بالبروباجندا يمكن معرفته من خلال التأكيد والتكرار والغرض، و(قنوات) الدعاية هى الراديو والأفلام والصحافة والخطب وهى قنوات إعلامية يمكن قياس تأثيرها المختلف. وانتباه المستمعين أو المتلقين أو تركيزهم الذين تقدم (لهم) الدعاية يمكن قياسه من خلال مقياس الانتباه و مقياس التركيز (*Lasswell and Blumenstock 1939, pp.237ff*). لكن تحليل المحتوى كان هو أهم ما شغل بال الباحثين، وهو أسلوب بحثى لوصف الرموز الدعائية كمًّا وكيفًا على نحو منتظم، إنه يشبه ويتبع التحليل الهيرمنيوطيقى للنصوص الأدبية والنصوص المقدسة.. كما كان يمثل نوعًا من

التقدم المنهجى فى سنوات ما بين الحربين حيث يُعمل دراسة العينات وإجراء اللقاءات، كان بوسع الأفراد أن يطبقوا هذا الأسلوب على مجموعة مختارة من النصوص لاكتشاف منحاها السياسى كما فعل لاسويل بكتب الدراسة البروسية فى ١٩٢٥. أما على مستوى دراسة المعارف العالمية فى أوائل الأربعينيات فإن الأمر كان يحتاج إلى جيش من القراء والمستمعين الذين يستطيعون التعرف على الأمور المطروحة فى الجرائد أو فى الراديو ليتبينوا المحتوى "الواضح" و"الكامن" فى الرموز التى يستخدمها الأصدقاء أو الأعداء أو المحايدين.

فى الوقت المناسب دعمت الدعاية النظريات السيكولوچية عن السياسة وخاصة نظريات الرأى العام وأعطتها شكلا خاصًّا، كما ساعدت على إعادة صياغة تعليم المواطن باعتباره نوعًا من التدريب المدنى، وأعادت تشكيل النظرية الديمقراطية باعتبارها مظهرًا من مظاهر الواقعية السياسية، ومع دخول المزيد من الدول الحرب العالمية الثانية, أصبح الأمر أكثر وضوحًا وأكثر أهمية، فى كتابه "الديمقراطية من خلال الرأى العام" ***Democracy through Public Opinion*** يقول لاسويل إن "الدعاية نوع من التعليم المدنى"، كما توصل إلى الاستنتاج بأن "الديمقراطية تحتاج إلى أن تجعل الدعاية فى صفها حتى تتمكن الديمقراطية نفسها من أن تستمر" (***Lasswell 1941, p.98***)، وهنا نجد صدًى للجدال الأشمل عن الديمقراطية ونظريتها الذى انساق إليه والاس ***Wallas*** والعلماء الجدد من قبل.

علم الديمقراطية الواقعى

لم يكن الدفاع عن قضايا الديمقراطية واضحًا فى العشرينيات والثلاثينيات، لكن ذلك كان سببًا فى تطورها فى علم السياسة– كما قال العلماء الجدد أنفسهم، فمعظم علماء السياسة فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يكونوا ديمقراطيين– حتى فى الولايات المتحدة الأمريكية، أو أنهم كانوا مثل بيرجس ***Burgess*** قد ساووا بين الديمقراطية والدولة الأمة الموجودة دون أن يطالبوا

بالمشاركة الشعبية أو حق الاقتراع الموسع (***Dietz and Farr 1998***)، مثل هؤلاء المنظرين الديمقراطيين فى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين كان يعتبرهم العلماء الجدد غير علميين وغير واقعيين. وقام لاسويل- مرددًا رأى والاس- ينتقد بقسوة "الديمقراطيين الرومانسيين" الذين أعماهم "الأسلوب الرسمى للحكم ووجهات النظر العاطفية عن الشعب" (***Lasswell 1928, p.258,262,264***)، وقد أشار مريام إلى أن ديمقراطية القرن العشرين كانت فى حاجة إلى "الواقعية السياسية"، وهو ما يعنى تبنى "المنهج العلمى فى تناول المشكلات الاجتماعية والسياسية" وكذا الاعتراف بحقائق المال وجماعات الضغط والتخطيط القومى فى "عالم يديره العامة" (***Merriam 1934, pp.43,50,ch.10***). صنعت الدعاية نفسها "توجهًا للواقعية الاجتماعية" ساعد على "إذابة القاعدة العاطفية التى تقوم عليها الحكومة الديمقراطية" (***Lasswell 1928, p.262; 1935b, p.188***)، وكان على الديمقراطيين أن يواجهوا الحدود النفسية لمسألة المواطنة وتحديات الدعاية المعادية للديمقراطية، وقد أقام العلماء الجدد جدلية معقدة وواقعية وهى كيف أن الدعاية غير ديمقراطية فى جوهرها، ولماذا تحتاج الديمقراطية إلى دعايتها الخاصة، وأى شكل يتعين على الديمقراطية أن تأخذه فى عصر الدعاية والرأى العام الجماهيرى، كما كان عليهم أن يتعاملوا مع مشكلة أخرى من صنع أيديهم (انظر ***Ricci 1984***), ألا وهى كيف يوائموا بين قيم الديمقراطية وحقائق العلوم.

أدرك علماء السياسة الجدد أن وجهات نظرهم بشأن الخبرة التكنولوچية والحيادية المعيارية تَحُول دون التبرير العلمى لأى نظام قيمة, بما فى ذلك الديمقراطية. و"العالم السياسى، كخبير، ينبغى أن يمتلك القدرة على أن يبنى- وبنجاح - نظامًا أرستقراطيًّا، أو ديمقراطيًّا، أو ملكيًّا، أو تكنوقراطيًّا، أو پلوتوقراطيًّا، أو حكومة مركزية أو غير مركزية، وكيف ينظم أساليب الدعاية والدعاية المضادة"، أو أن "يعمل مستشارًا فنيًّا لدولة فاشية أو لنظام شرقى أو غربى أو لنظام رأسمالى أو شيوعى أو فوضوى"، وقد يكون علماء السياسة ديمقراطيين بشرط أن يتفقوا على نموذج الديمقراطية وشكلها المثالى"

(*Merriam 1934, pp.39, 40f., 43*)، إذن فقد كانوا ديمقراطيين, ليس بـــالعلم, وإنما بالاختيار والاقتناع وحتى بالدعاية، لم يقف الأشخاص العاديون على أرضية أكثر صلابة, بل كانوا هم المستهدفون من الدعاية الديمقراطية، فى عبارة جريئـــة يقول لاسويل "لقد أعلنت الديمقراطية دكتاتورية اللغو والهذر والتضليل الكلامـــى, والتكنيك الذى تُعمِلَه هذه الدكتاتورية من أجل السيطرة هو مـــا يـــسمى بالدعايـــة" (*Lasswell 1927b, p.631*).

لقد حول العلم والواقعية الجانب التشاركى النشط من الديمقراطية إلى شـــأن من شئون النخب والخبراء القادرين على إدارة الرأى العام لخدمـــة الديمقراطيـــة. وبينما أثار مريام مسألة صنع القرار العام "فى التحليـــل الأخيـــر" واهـــتم بغيـــر المصوتين، فإن بحثه انجرف فى اتجاه النخب فى سنوات ما بـــين الحـــربين. أمـــا لاسويل فكان نخبويًا مثل "ليـــبمان" و"برنيز" والمفكرين الإيطاليين "جيتانو موسكا" **Gaetano Mosca** و"ڤلفريدو باريتو" **Vilfredo Pareto** – من المنادين بحكـــم النخبة، يرحب "بالقلة التى سوف تحكم الكثرة فى ظروفٍ ديمقراطية" باعتبار ذلـــك أمرًا حتميًا، ومن هنا احتياج رجال الدعاية إلى "إعادة تأهيل أخلاقى فـــى مجتمـــع ديمقراطى" (*Lasswell 1928, pp.259,261*)، كذلك رحـــب برنيـــز **Bernays** "بقيادة ديمقراطية تقوم بها قلة مستنيرة تعرف كيـــف تـــنظم وتوجـــه الجمـــاهير" (*Bernays 1928, p.114*)، ثم راح يتساءل ويجيب: هل هذا هو الحكم بالدعاية؟ سمه إن شئت الحكم بالتعليم"، كان ذلك تقديرًا واقعيًا وكانت الديمقراطية الواقعيـــة تتفوق على عبادة الزعامة وممارسات التلقين فى الدكتاتوريات الفاشـــية والنازيـــة والشيوعية، لم يؤد أى من أحداث الثلاثينيات بما فيها الحرب العالميـــة الثانيـــة أو الحقائق الانتخابية فى الأربعينيات والخمسينيات إلى إعادة النظر فى هذه الواقعيـــة الديمقراطية، وقد أشار "لاسويل" فى عبارة نشرها "والاس" إلى أن "أفراد المجتمـــع العظيم لا يستطيعون أن يرقوا إلى الأخلاقيات الديمقراطية"، ولـــذا فعلـــى العلمـــاء الجدد أن يساعدوا على ذلك بتقديم "ترسانة من القواعد لتحقيق المبادئ الديمقراطية" – التى أطلق عليها لاسويل فى مقال امتدح فيه مريام "علم الديمقراطية المتنـــامى"،

تلك الترسانة كانت تتضمن "طرقًا جديدة" و"وسائل جديدة" و"إجـراءات ملاحظـة جديدة" بحثًا عن "قوانين علمية" على يد "فريق من المراقبين المهـرة" (***Lasswell 1942, pp.25,33,46,48***).

بقيت النخبوية المستنيرة للواقعية الديمقراطية بعـد الحـرب فـى الإطـار التجريبى للعلوم السياسية الجديدة، وكان هذا البقاء معقدًا بسبب انتـصار الحلفـاء وبداية الحرب الباردة ومهمة التحويل الديمقراطى (أو ربما أمركة) لعالم مـا بعـد الحرب (وخاصة شعوب العالم الثالث الصاعدة) و"الثورة" فى دراسة سلوك النخـب وسلوك الجماهير، يقول ليونـارد د.وايـت ***Leonard D.White*** مـن جامعـة شيكاغو: "لدينا مهمة عملية لتبصير العالم بطرق الحياة الأمريكية وبروح الحكومة الأمـريكية" (***White 1950, p.18***)، فى كتابه "الشعب الأمريكـى والـسياسة الخارجية" ***The American People and Foreign Policy*** اعترف جابرييل ألموند ***Gabriel Almond***– وهو أحد تلامذة مريام وشريك لاسويل فى الكتابـة ومحلل دعاية بارز– بأن زعامة العـالم قد "فُرضت" على أمريكا لتواجه "خـصمًا لا يرفع أى قيمة أخرى فوق قيمة النفوذ والقـوة"، كـان قلقًـا بـشأن القـدرات السيكولوجية لدى الناس ليفهموا السياسة الخارجية، ولحسن الحظ أنه كـان هنـاك جمهور قليل واعٍ ليشكل النواة للجمهور الكبير للعلـوم الاجتماعيـة الديمقراطيـة الواقعية.

إن مؤسسات التعليم العالى– وخاصة فى مجال العلـوم الاجتماعيـة– لهـا وظيفة شديدة الأهمية. إن الجمهور الواعى هو جمهور التعليم الجـامعى, والنخـب السياسية ومجموعات الاتصالات هى أيضًا نخب تدربت فى الجامعة، ومن خـلال العلوم الاجتماعية فى الجامعات يمكن خلق إجماع أيديولوچى ديمقراطى وتـشجيع المبادئ الديمقراطية النخبوية (***Almond 1950, pp.3,234f.***).

ظل تراث تحليل الرمز ومراوغة الرأى واتصالات النخبة– أى باختـصار الدعاية– موجودًا، ومن هذا المنطلق ظلت مسألة تحليل الدعاية كوسيلة للمعلومات

والاستخبارات والبحث لأغراض صنع السياسة موضع جدال (*George 1959, p.viii*), يشغله باستمرار الاهتمام الدائم بالاستقرار السيكولوجى للشعوب وكذا الشجار حول المستقبل الديمقراطى للدول الجديدة، وسواء كان علماء السياسة سيندمجون فى هذا الأمر أم لا, ومدى ما سيحققونه من نجاح, فذلك أمر يتوقف على تقدير الأداء السابق، انتُقِدَت أعمال لاسويل وغيره "باعتبارها غير مُرضية عند تجريبها فى الظروف العملية"، وذلك عند الاقتراب منها وفقًا لمقاييس محللى الدعاية مثل ألكساندر چورج *Alexander George* (*1959, p.29*) الذى كان يكتب تحت رعاية مؤسسة "راند" *RAND Corporation*، ومن هذا الجدال خرجت أساليب جديدة لتحليل شئون الحرب النفسية ومعرفتها بمشاركة العديد من خبراء الحرب وتلامذتهم (انظر *Simpson 1994*)، والأهم من ذلك أن الدعاية وتحليلاتها تركت علامات واضحة على العلوم السياسية والنظرية الديمقراطية بعد الحرب، كما أصبح لتحليل المحتوى مستقبل كبير فى الاتصالات السياسية وخاصة إذا ما كان يعنى به من الناحية الكمية (*Berelson 1952*)، كذلك كان الحال بالنسبة لأبحاث الرأى العام عن برامج المرشحين الانتخابية والمنتجات الاستهلاكية والأحزاب الشيوعية (كما هو الحال مثلا فى كتاب "دراسة عن البولشفية" *A Study of Bolshevism* (*Leites 1953*) و"دعاوى الشيوعية" *The Appeals of Communism* (*Almond 1954*)، وقد شكلت قوة الرموز أو "الزعيم الرمزى الكاريزمى" – ناهيك عن تراث التدريب المدنى لدى مريام– أهم أعمال الثقافة السياسية والعلوم الاجتماعية فى الخمسينيات والستينيات وهو كتاب "الثقافة المدنية" *The Civic Culture* لألموند *Almond* وسيدنى ڤيربا *Sidney Verba* (*1963, p.503*).

استخدمت مصطلحات مثل "النظرية الديمقراطية التجريبية" و"نظرية النخبة الديمقراطية", مع إيماءات لموسكا وپاريتو وچوزيف شومپيتر *Joseph Schumpeter*, لوصف النظريات السلوكية عن السياسة المحلية وخاصة الرأى العام وسلوك التصويت فى الديمقراطيات النيابية فى وجود مجتمع مدنى، لقد جعلت

الأبحاث الواقعية عن السياسات المعاصرة من نظام التصويت محورًا للنموذج المنظم للديمقراطية, وفقًا لاثنين من أشهر العلماء الجدد ومحللى الدعاية وهما برلسون ***Berelson*** ولازارسفلد ***Lazarsfeld***. لم يهتم هذا البحث بفضائل الأفراد وإنما ألقى الضوء على المنافسة الانتخابية بين النخب: "يبدو أن الأفراد المصوتين غير قادرين على الوفاء بمتطلبات النظام الديمقراطى للحكم الذى حدده المنظرون السياسيون، لكن نظام الديمقراطية قادر على ذلك" (***Berelson, Lazarsfled and McPhee 1954, pp.306,312***). فضلا عن أن هذا النظام كان "تعدديًّا"، مكونًا من أفراد يعملون فى مجموعات يسعون لتحقيق مصالحهم فى بيئة تنافسية. قد تتحاور المجموعات المختلفة وتتفاوض وتعقد الصفقات بل قد تتنافس على النفوذ فى السياسة والحكم، (وقد سمى روبرت دال ***Robert A.Dahl*** أكبر التعدديين الديمقراطيين والسلوكيين تأثيرًا نظام توزيع التأثير بـ "حكم القلة" (***Dahl 1956, p.132***)، وكان استقرار هذا النظام يتم بواسطة مجموعات المصالح المتنافسة المتداخلة، وكذلك بناء على إجماع أساسى على القيم الديمقراطية الليبرالية (التى كانت تحتاج إلى الدعاية فى سنوات ما بين الحربين) مثل قيم الحرية والفردانية وحرية التعبير وحرية التجارة، كانت النخب تؤكد باستمرار الإجماع على القيم الديمقراطية، كما كان المواطنون العاديون أيضًا يعبرون عن ذلك. لكن لا النخب ولا المواطنين العاديين كانوا أيديولوچيين فى مساندة التعصب الموجود فى الفاشية أو الشيوعية أو الحركات المتطرفة، ومن بين الديمقراطيات الليبرالية بعد الحرب حملت أمريكا بالذات دعاوى "نهاية الأيديولوچيا" (انظر ***Waxman 1968***). وعلى النقيض البيّن من عدم الاستقرار فى أوروبا وفى أماكن أخرى من العالم فى القرن العشرين, كان شكل الديمقراطية الليبرالية الأمريكية، كما علق واضع نظرية نهاية الأيديولوچيا سيمور مارتين ليبست ***Seymour Martin Lipset***، "نموذجًا للمجتمع الصالح" (***Lipset 1959, p.439***).

كان علم الديمقراطية التجريبى - الذى وصف بالواقعية أو التعددية أو النخبويه - من بين أهم إسهامات الفكر السياسى فى القرن العشرين، وظل يوحى بالكثير من الأوصاف المنهجية حيث راح العلماء الجدد يسمون أنفسهم بـ"السلوكيين" ويرون فى منهج نظريتهم السياسية التقليدية "ثورة".

السلوكية هى الابنة الشرعية لعلم السلوك السياسى الذى أنشأه مريام، وهو علم معروف بأساليبه وسلوكياته وبالديمقراطية التعددية أمريكية الطابع التى يرونها من منظور واقعى، "الأسلوب" يعنى أى أداة كمية أو عملية يمكن بها اختبار البيانات أو تحليلها، أما مصطلح "سلوك" فلا يشير إلى الفعل فحسب، وإنما إلى الحالة النفسية وكذلك إلى مواصفات النظم الأكبر. لكن مهما كان المرجع واسعًا، فالمعنى واضح: السلوك يأتى أولا: الحكم قبل الحكومة، والطاعة قبل السلطة، والتصويت قبل القرار، والطلب قبل القيمة، والخوف قبل التحريم، والإرغام قبل القوة، والإقناع قبل التأثير، والقتال قبل الصراع، والاعتقاد قبل الأيديولوجيا ***(Eulau 1963, p.5)***. السلوكية ليست إذن نظرية محددة أو موحدة، لكنها توجه منهجى أو كما أسماها أيولو ***Eulau*** (١٩٦٣) "اقتناع". وقد تم التعبير عن السلوكية بواسطة مصطلح محدد للبحث التجريبى (انظر ***Somit and Tanenhaus 1967, pp.190f.***). كما اعترفت بتطبيقها على السياسة العامة وبالتالى مناسبتها السياسية دون انتهاك للفرق بين الحقيقة والقيمة. "علم السياسة" عبارة نشرها لاسويل نفسه, هو ذلك النمط من السلوكية الذى تم تطبيقه، المفيد لصناع السياسة على اختلاف توجهاتهم والتزاماتهم، وظل الارتباط بمدرسة شيكاغو مباشرًا، لأن السلوكيين الرواد كانوا يدرسون على يد مريام ولاسويل ومن يرتبطون بهم، رغم أن فكر السلوكيين كان أشد تعقيدًا وتفوقًا من فكر هذه المدرسة، كما كان والاس أيضًا يُذكر بإبداعاته الأولى.

مثلت السنوات ما بين ١٩٥١ إلى ١٩٦١ العقد الأهم فى تاريخ السلوكية- حيث كانت ١٩٥٣ هى الأكثر رمزية، وكان الحدث الأهم هو إصدار ديفيد إيستون ***David Easton*** لكتاب "النظام السياسى: بحث فى حالة العلوم السياسية" ***The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*** فى ١٩٥٣ بعد وصوله إلى جامعة شيكاغو ومديحه لـ"لاسويل" باعتباره "عالم

سياسى من أجل مجتمع ديمقراطى"، كان هذا الكتاب هو مانيفستو السلوكية فى جيل إيستون، إذ كان تأثيره يعادل تأثير كتاب مريام "الجوانب الجديدة للسياسة *New Aspects of Politics*" وكتاب والاس "الطبيعة الإنسانية فى السياسة" ***Human Nature in Politics*** كلٌ على جيل كاتبه، انتقد إيستون البحث "التقليدى" فى حالة الدولة وتاريخانية النظرية السياسية والإمعان فى سرد الحقائق كما هو فى تجريبية برايس ***Bryce***. "النظام السياسى" ينبغى أن يوجه البحث السياسى, وأن يحل "توزيع القيم" محل "القوة" فى جوهر المفاهيم السياسية (***Easton 1953, chs.4-5, 10***)، وبروح كتاب إيستون, صدر عن السلوكيين كم كبير من الأبحاث وأحيوا الميل إلى الأسلوب العلمى، تلك الدعوة إلى العلم حملت الكثير عن السلطة الثقافية, لكنها جلبت الإدانة للسلوكيين من قِبَل نقاد معينين، ففى كتاب إريك ڤوجلين ***Eric Voegelin*** "علم السياسة الجديد" ***The New Science of Politics*** (١٩٥٢) وغيره من الأعمال مثلا ثم ترجيح كفة النظرية السياسية الكلاسيكية والقيم المعيارية التقليدية على كفة العلوم، وكان ذلك نذيرًا بما سيأتى فيما بعد.

شهدت أواخر الخمسينيات والستينيات سلسلة من الدعاوى والمناقشات عن السلوكية، وتصاعدت المخاوف التى كان ديڤيد ترومان ***David Truman*** (١٩٥٥) بجامعة شيكاغو أول من أثارها بأن "الثورة" فى العلوم السلوكية سوف تغير العلوم السياسية كذلك، وسرعان ما اعترف دال ***Dahl*** صراحة بأن "المنشقين الثوريين وجدوا أنفسهم أعضاءً فى المؤسسة" (***Dahl 1961, p.765***)، وقد رحب السلوكيون الكبار مثل ألموند ***Almond*** وترومان ***Truman*** باعتبارهم رؤساء للجمعية الأمريكية للعلوم السياسية ***APSA*** بإنجازات السلوكية (بدرجة من السخرية) على ضوء فلسفة العلم الجديدة لدى توماس كون ***Thomas Kuhn***. ورغم أن "كون" نفسه كان معاديًا للوضعية ورغم تردده بشأن العلوم الاجتماعية، بدت السلوكية باعتبارها نموذجًا ينبغى أن يحتذى بعد ما حققته من نجاحات ثورية.

فى هذا الخضم قام دارسون تقليديون أو معياريون بتحدى السلوكية، تقول المفكرة السياسية المهاجرة حنا أرندت ***Hannah Arendt*** إن "الحقيقة المؤسفة عن السلوكية ومدى صحة "قوانينها" هى أنه كلما زاد عدد الناس الموجودين زاد الاحتمال بأنهم سوف يتصرفون وقل الاحتمال بألا يتصرفوا... وظهور "العلوم السلوكية" يؤكد تمامًا المرحلة الأخيرة.... عندما يلتهم مجتمع العامة كل طبقات الدولة" (***Arendt 1958, pp.443,445***)، كان مجلد "مقالات عن الدراسة العلمية للسياسة" ***Essays on the Scientific Study of Politics*** الذى كتبه مجموعة من تلامذة الفيلسوف السياسى المحافظ المهاجر ليو شتراوس ***Leo Strauss*** وأتباعه قد تناول السلوكيين باعتبارهم "الشكل الأخير لتجليات علم السياسة الجديد" بما فى ذلك "الدعاية العلمية" التى قال بها لاسويل، أنهى شتراوس الكتاب ممتدحًا "علم السياسة الكلاسيكى" وشاجبًا بشدة "علم السياسة الجديد" لما به من جفاف علمى ونسبية وفشل فى رؤية أخطر ما بالديمقراطية من نزعات، ثم ينهى حديثه الناقم على السلوكية بقوله "يمكن القول عنها إنها لا تأبه بما يدور حولها أو إنها تعزف على الكمان بينما روما تحترق، لكن لها العذر بسبب حقيقتين، فهى أولا لا تعرف أنها تعزف، وثانيًا لا تعرف أن روما تحترق" (***Strauss 1962, pp.311,327***). ثم تلا ذلك ظهور كتب ذات منحًى أكثر يسارية مثل "سياسات لا علاقة لها بالسياسة" ***Apolitical Politics*** (١٩٦٧) و "تحيز التعددية" ***The Bias of Pluralism*** (١٩٦٩)، و"نهاية الليبرالية" ***The End of Liberalism*** (١٩٦٩). وقد تسببت كتب كهذه فى دحض السلوكية, ورحبت فى الوقت نفسه بقوة الفكر والعودة إلى الأيديولوچيا وإلى نظرية أكثر ديمقراطية ومشاركة مما كانت السلوكية وواقعيتها السياسية تتقبله أو تسمح به.

احتجاجات الحقوق المدنية وأعمال الشغب وحرب ڤيتنام وتصاعد النسوية, والكثير من القوى الاجتماعية الأخرى, كل ذلك مهد لنقاشات السلوكية وصعَّدها. وتسببت حدة الجدال فى وضع حدود للتعددية الليبرالية والواقعية الديمقراطية كما سلطت الضوء على فشل السلوكيين فى التنبؤ الفعلى بالسلوك العام أو وضع تصور

لـ"نهاية الأيديولوجيا"، لكن الجدال جدد قوة الأشياء، وتكونت لجنة حزبية ذات ميول يسارية عن العلوم السياسية الجديدة فى ١٩٦٧ تنتقد السلوكية لأنها فشلت فى دراسة الأزمات الكبرى المعاصرة والضعف الكامن فى النظام السياسى الأمريكى وفهمهما ***(Seidelman and Harpham 1985, p.198)*** وكان لابد من علم سياسة جديد (أو بالأحرى علم سياسة جديد آخر) يتحاشى هذه العيوب، وتوقعت الجمعية الجديدة "نهاية علم السياسة" ***An End of Political Science*** (١٩٧٠) إن لم يحدث ذلك. كانت لحظة فاصلة فى تاريخ السلوكية عندما بدأ ديڤيد إيستون خطابه الرئاسى أمام الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية بقوله: "هناك ثورة جديدة الآن فى العلوم السياسية الأمريكية"... "إنها ثورة ما بعد السلوكية حيث إن الثورة الأخيرة- ألا وهى السلوكية- قد طغى عليها الكثير من الأزمات الاجتماعية والسياسية فى زماننا المعاصر"، تلك الأزمات كانت تعنى "فشل التفاسير التعددية عن الديمقراطية فشلا علميًّا"، والفشل السياسى للنظام أن يبدو مروجوه مدافعين عن السياسة الأمريكية أكثر منهم محللين موضوعيين لها (***Easton 1969, pp.1051,1057,1061***). نادى إيستون بأساليب ما بعد وضعية وعقيدة ملائمة لإعادة الحياة للإصلاح العلمى للسياسة (إن لم يكن للسيطرة عليها).

لم تعش ثورة ما بعد السلوكية طويلاً- إن كانت قد عاشت أصلا، وكذا كان الحال بالنسبة لعلم السياسة الجديد للراديكاليين الأكاديميين، لكن تلك الطموحات التى ينطوى عليها اصطلاح "علم جديد" تؤكد الحاجة إلى الجدة والتحديث الذى عبر عنه مريام ولاسويل وأتباعهم وتلامذتهم الثوريون، لازلنا إلى يومنا هذا نستمع إلى الدعوة إلى ما هو جديد، ونسمع عن "مؤسسة علمية جديدة" و"ثورة عقلانية" ***(Shepsle 19889, p.146)*** تستلهم الاقتصاد ونظرية المباراة وتجعل من اليسير قيام "مؤسساتية جديدة" وعلم سياسة جديد بوجه عام، ومازلنا فى انتظار أن نعرف ما إذا كان أنبياء هذه الثورة الجديدة سيتجاوزون تبعية الدولة أو المنهج العملى فى أساليب الأنبياء السابقين أم لا.



٢١ـ النفعية وما بعدها: النظرية السياسية التحليلية المعاصرة

ديـــڤيد ميللر[*] وريتشارد داجر[**] *David Miller and Richard Dagger*

ملامح عامة

نرسم فى هذا الفصل صورة لمنهجٍ فى الفكر السياسى ســـاد فـــى النـــصف الثانى من القرن العشرين بين فلاسفة السياسة الأكـــاديميين فـــى العـــالم النـــاطق بالإنجليزية أساسًا, كما ازداد انتشارًا فى باقى دول العالم أيضًا، قد لا يكفى وصف هذا الفكر بأنه "تحليلى" للكشف عنه لكن ليس ثمة مصطلح أفـــضل لوصـــف هـــذه الحركة؛ فأحيانا نقول "النظرية السياسية الليبرالية" وهنـــاك بالفعـــل ارتبـــاط بـــين النظرية التحليلية والليبرالية، لكن هذا الوصف الأخير يبدو فضفاضًا فـــى بعـــض الأحيان، ضيقًا فى أحيان أخرى، فضفاض لأن الليبرالية اتخذت العديد من الأشكال الفلسفية المختلفة على مدار التاريخ تنطبق على ما هو. أبعد من موضوع دراســـتنا الآن، وضيق لأن من يتعهدون هذا النوع من النظرية السياسية يستخدمون أســـاليب تحليل وجدال ليست مقصورة على الليبراليين.

والحقيقة أن كلاً من المنظرين السياسيين والفلاسفة فى المدرســـة التحليليـــة غالبًا ما يختلفون حول قضايا السياسة العملية ومنهم من اعتنـــق منـــاهج تعـــادى الليبرالية عداءً تاريخيًّا مثل الماركسية، وهم يـــشكلون مدرســـة فكريـــة لا لأنهـــم يشتركون فى موقف أيديولوجـــى عام واحد وإنما لأنهم يـــشتركون فـــى بعـــض الافتراضات بشأن أهداف الفكر السياسى وأساليبه، هذه الافتراضات تتدرج تحـــت العناوين الخمسة التالية:

الأول: النظرية السياسية يمكن أن تنفصل عن الأسئلة الميتافيزيقية العميقـــة عن معنى الحياة الإنسانية ومكان البشر فى العالم، فليس هناك ما يدعو لحسم هـــذه الأسئلة لاكتشاف كيف ينبغى أن يعيش الناس فى مجتمعات ويباشـــرون شـــئونهم

(*) أستاذ النظرية السياسية بجامعة اكسفورد وزميل "نفيلد كولدج" بالجامعة نفسها.

(**) أستاذ العلوم السياسية ومدير برنامج الفلسفة والسياسة والقانون فى "بارت أونرزكولدج" – جامعة أريزونا.

العادية، ورغم أن المفكرين السياسيين لابد من أن يعرفوا شيئًا عن سلوك الناس وقيمهم، فإنهم لا يتعين عليهم أن يبدأوا نظرياتهم بمفهوم عام عن "الحالة الإنسانية" إذا كان ذلك يعنى طرح أسئلة من قبيل: "ماذا يمكن أن نعرف؟" أو "ما الخير المطلق؟" و"هل الله موجود؟" و "هل هناك حياة بعد الموت؟"، أى إن النظرية السياسية لابد من أن تبدأ من افتراضات علمانية أيًا كانت المعتقدات الشخصية لمن ينخرطون فيها، هذا الملمح تحديدًا يميز النظرية التحليلية عن الكثير من مدارس الفلسفة السياسية الأخرى- فى الماضى والحاضر- ويؤدى ببعض النقاد لوصفها بأنها ضحلة نسبيًا (***Parekh 1996***)، وقد يرد المفكرون التحليليون على ذلك بأننا مادمنا لا نُجمع على المسائل الميتافيزيقية العميقة ومع ذلك لابد من أن نعيش فى مجتمعات سياسية بأفضل شكل ممكن، فإن علينا أن نجد المبادئ التى تساعدنا أن نعيش بها؛ المبادئ التى يمكننا تبريرها بأقل التباس ممكن.

الملمح الثانى للنظرية التحليلية- كما يفترض من أسماها- هو التزامها بوضوح المفاهيم وقوة الجدل، فالمفكرون التحليليون يبدأون بملاحظة أن الكثير من الأفكار التى يثيرها الساسة والجمهور على السواء فى النقاش السياسى مُعرَّفة بشكل خاطئ وكثيرًا ما تختلط، فمفاهيم مثل الديمقراطية والحرية والمساواة تستخدم خطابيًا دون أن يكون لدى المتحدث أو الكاتب فكرة واضحة عن معناها، إذن فالمهمة الأولى للنظرية السياسية هى توضيح المعنى, وهو ما قد يعنى إعطاء تعريف محدد لمصطلح مثل الديمقراطية مثلا, أو التفرقة بين استخدامين أو أكثر للمصطلح كما فعل إيزايا برلين ***Isaiah Berlin*** فى محاضرته الشهيرة عن "مفهومىْ الحرية" (***Berlin 1969***)، هذا الملمح مستمد أساسًا من تأثير الفلسفة التحليلية وهى الحركة التى قامت فى منتصف القرن والتى ترى أن مهمة الفلسفة هى حل المشكلات الفلسفية بتتبع أساليب استخدام المفاهيم فى اللغة العادية، فى البداية كان لذلك تأثير سلبى على النظرية السياسية، لأنه كان يعنى أن هذه النظرية لا يمكن أن تتجاوز تحليل مصطلحات الخطاب السياسى وتوضيحه (مثل ***Macdonald 1951 and Weldon 1953*** للتقييم النقدى انظر ***Miller 1983***)،

لكن توضيح المفاهيم سرعان ما أصبح تمهيدًا لتبرير المبادئ والدفاع عن المواقف السياسية؛ فمن المهم أن نحدد بوضوح ما تعنيه الديمقراطية والمفاهيم المرتبطة بها حتى نستطيع أن نوضح سبب أهميتها (انظر ***Benn and Peters 1959; Barry 1965; Pitkin 1967;*** والمحاضرات في ***Quinton 1967; De Crespigny snd Wertheimer 1970; and Flathman 1973***).

يرى المفكرون التحليليون أن الجدليات التى تستخدم لتبرير المبادئ لابد من أن توضع بمنتهى الوضوح، والمبدأ هو تقديم سلسلة من الخطوات الاستنباطية من المقدمات إلى النتائج، ورغم أن الجدليات المطروحة قليلا ما تكون بهذا الإحكام المنطقى, فإن المفكرين التحليليين يحاولون عرض البنية المنطقية التى تؤدى إلى استنتاج معين، وهم فى الوقت نفسه يجهدون لتجنب أشكال الجدل السائدة فى الفكر السياسى الآخر الأقل احترامًا: دعاوى التقليد أو سلطة الكتب العظيمة أو استخدام الأساليب الخطابية المبهمة أو المعايير والمقاييس الخطابية المهلهلة أو اللغة الخاصة المهمة، وهم فى هذا الشأن يسيرون على خطى چون لوك ***John Locke*** عندما كان يشكو من أن "أساليب الحديث المبهمة غير الواضحة" و"التلاعب اللفظى" قد يُعتقد خطأ أنها "علم راق وتأمل عميق" (***Locke 1975 [1690], p.10***).

الملمح الثالث للنظرية التحليلية هو أن هدفها معيارى، أى أنها تضع المبادئ السياسية التى تحكم دستور الدول وتصنع السياسة الشعبية، وهى تحاول أن تجيب عن أسئلة المواطنين ونوابهم عندما يقومون بالتصويت أو بتمرير تشريع أو تخصيص موارد لمشروع ما، فهل ينبغى أن يحوى الدستور وثيقة حقوق؟ وهل ينبغى تقديم دعم مالى لمن لا يجدون عملاً؟ وهل ينبغى تجريم الخطابة المعادية؟ تلك هى نوعية الأسئلة التى ينبغى أن تجيب عنها النظرية السياسية بوضع مبادئ عامة- للحرية والعدل مثلاً- لتصدر عنها توصيات محددة، يمكن أن نقول إنها النظرية السياسية المكتوبة من منظور المواطن المسئول وهدفها هو أن تشجع مثل هذا المواطن على أن يفكر بعمق فى القضايا التى يواجهها فى السياسة المعاصرة،

وهى بذلك تبتعد عن أشكال النظرية السياسية التى تهدف أساسًا إلى تبنى قضية طبقة اجتماعية أو جماعة ما، أو التى تهدف إلى تعرية علاقات القوى فى المجتمع المعاصر.

رابعًا: يواجه المفكرون التحليليون كلهم وبأساليب مختلفة، ظاهرة تعددية القيمة؛ أى إنهم يعترفون بأن تحديد القضايا السياسية كتلك المذكورة عاليه يتطلب منا أن نضع فى الاعتبار عدة قيم قد تبدو متصارعة مثل الحرية والعدالة والديمقراطية والرخاء الاقتصادى ... الخ- وقد تقدم كل منها إجابة مختلفة عن السؤال المطروح. يرى بعض المفكرين فى هذا المعسكر أن الفلسفة السياسية عليها أن تتكيف مع تعددية المبادئ السياسية التى لا يمكن اختصارها, وهى وجهة نظر عَبَّر عنها "برلين" جيدًا فى محاضرته "هل مازالت النظرية السياسية موجودة؟"، حيث قال إن الظرف الإنسانى لا يُمكّننا من أن نحقق كل مُثُلنا فى وقت واحد وإنما يُجبرنا على القيام باختيارات وهو ما يتضمن التضحية بقيمة لحساب أخرى (*Berlin 1962*)، وهناك مفكرون آخرون يرون أن هناك من الأسباب ما يجعلنا نعطى أولوية لقيمة ما: فيرى جون رولز ***John Rawls*** ، الذى سنعرض لنظريته لاحقًا، أن الأولوية لابد أن تكون للعدالة(١)؛ بينما يصر كل من روبرت نوزيك ***Robert Nozick*** و رونالد دوركين ***Ronald Dworkin*** على أن الحقوق الفردية لابد من أن تكون لها الأولوية قبل القيم السياسية الأخرى (***Nozick 1974, esp. ch.3; Dworkin 1977, ch.7***)، وقد تكون النفعية (والتى سيتم دراستها فى القسم التالى) هى أفضل المحاولات لمواكبة تعددية القيم. وهى تعنى اللجوء إلى المبادئ التى تأتى بأعظم سعادة ممكنة كأفضل أسلوب لحل الصراعات بين الحرية والعدالة وغيرها من الفضائل الأخرى.

---

(١) العدالة هى الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية ـ كما أن الصدق هو الفضيلة الأولى فى نظم الفكر... لابد للقوانين أو المؤسسات مهما بلغت كفاءتها أو حسن تنظيمها أن يتم إصلاحها أو إلغاؤها لو لم تكن منصفة (Rawls 1971).

خامســـاً: بوجه عام لابد أن توصف النظرية السياسية التحليلية بأنها نظرية ليبرالية، فهى ترمى إلى أن تكون الفلسفة العامة لمجتمع من المــواطنين الأحــرار المتساويين القادرين على تنظيم مجتمعهم، وهى تفتــرض أن المــواطنين ســوف يختلفون حول بعض الأمور لكن التفكير الواضح والجدل الدقيق سوف يحــد مــن الاختلاف ويكشف عن المبادئ التى يمكن أن تحظى بالكثير من الدعم، وقد اتخــذ المفكرون التحليليون العديد من المواقف السياسية المتباينة من ليبرالية السوق الحرة إلى اشتراكية المساواة (ومن ضمنهم مثلا الماركسيون التحليليون الذين حــاولوا أن يعيدوا بناء النظرية السياسية الماركسية بتــرك الــديالكتيك واســتخدام الأســاليب التحليلية المستمدة من الاقتصاديات والفلسفة غير الماركسية (انظر ***Elster 1985; Roemer 1986***). النظرية التحليلية إذن نظرية ليبرالية لكن ليس بالمعنى الضيق الذى ينطوى على وجهة نظر معينة عن حقــوق الأفــراد أو مــدى اتــساع دور الدولة.

إرث النفعية

نشأت النظرية التحليلية أساسًا من قلب النظرية النفعية التــى ســادت فــى الديمقراطيات الليبرالية فى الدول الناطقة بالإنجليزية فى القرن العشرين, كما كانت فى الوقت نفسه رد فعل لها، كان فكر چيرمى بنتــام ***Jeremy Bentham*** وچون ستيوارت ميل ***John Stuart Mill*** وغيرهما من "الفلاسفة الراديكاليين" قــد ذاع فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مع الجدل بأن مسائل الحكــم والــسياسة ينبغى التوصل إلى حل لها عن طريق اختيار ما يحقق السعادة للشعب ككل، وكانت هذه الفلسفة فى بريطانيا تحديدًا فلسفة إصلاحية عظيمة, أحدثت تغيرات رئيسية فى السياسة الاقتصادية والممارسة القانونية وآليات الحكم، لكنها فى السنوات التالية من القرن هوجمت هجومًا كبيرًا من قطاعات مختلفة، وتم اســتبدالها فــى الجامعــات بمثالية فـ.هــ.برادلى ***F.H.Bradely*** وت.هــ.جرين ***T.H.Green*** وتلامذتهما.

وفى النصف الأول من القرن العشرين لم يكن هناك فيلسوف سياسى نفعى بحجم المفكر هنرى سدويك ***Henry Sedgwick*** فى دفاعه المنظم عن النفعية فى كتابه "أساليب الأخلاق" ***The Methods of Ethics*** الذى نشر لأول مرة فى ١٨٧٤.

بقيت النفعية تيارًا قويًا بين رجال الاقتصاد, وخاصة "اقتصاديو الرفاهة" الذين حاولوا تلمس الطرق لتقدير "أقصى نفع جماعى" وتحقيقه (يقدم كتاب ***Rescher*** الصادر فى ١٩٦٦ ملخصًا بليغًا ووافيًا)، كما أعيد إحياؤها لدى فلاسفة الأخلاق بعد الحرب العالمية الثانية، هؤلاء الفلاسفة كانوا معنيين بتوضيح المفاهيم الأخلاقية وشرح معانيها أكثر مما عنوا بوضع مواصفات محددة لتقدير الأفعال والممارسات، لكن عندما كانوا يتحولون إلى أمور المادة كانت النفعية هى التى تبرز، يقول ريتشارد هير ***Richard Hare*** مثلا إن الأحكام الأخلاقية وصفات عالمية، أى أحكام توجه التصرف، بوسع أى شخص فى العالم أن يتبناها، وللتوصل لهذه الوصفة العالمية لابد من معرفة أولويات كل من سيتأثر بتنفيذ هذه الأحكام, والتوصل إلى أقصى إشباع لهذه الأوليات، معيار هير المادى لاختيار المبادئ الأخلاقية كان نفعيًا إذن، وإن كان استبدل "السعادة" بـ"إشباع الأولويات" فى المعادلة النفعية (***Hare 1963; 1981***)، وفى الولايات المتحدة الأمريكية اتبعت أعمال ريتشارد برانت ***Richard Brandt*** الطريق نفسه, من تحليله للغة الأخلاق إلى الدفاع عن شكل معقد من أشكال النفعية (***Brandit 1959; 1992***)؛ حتى جون رولز الذى سرعان ما أصبح مناهضًا عتيدًا للنفعية كان قد كتب بحثًا باكرًا يدافع فيه عن شكل من الحكم النفعى كان يعتقد أنه سوف يتغلب على الانتقادات الشائعة مثل القول بأن النفعية قد تبرر معاقبة البرىء (***Rawls 1955***).

يبدو أيضًا أن الفكر النفعى قد ظهر لدى الساسة وكبار الموظفين فى الحكومات الديمقراطية مدعومًا بصناعة القرارات السياسية التى أثرت فى رفاهة أعداد كبيرة من المواطنين؛ وعلى مدى النصف الأول من القرن العشرين جلبت الليبرالية الجديدة فى بريطانيا والبرنامج الجديد فى الولايات المتحدة اتساعًا مطردًا

فى قوى الحكومة مع برامج اجتماعية جديدة فى التعليم والصحة، كما جلبت شكلا جديدًا من التدخل الاقتصادى على يد ج.م.كينز ***J.M.Keynes***. وأدى التخطيط الاقتصادى لزمن الحرب والانشغال بالدفاع القومى بعد الحرب إلى زيادة هذه القوى أكثر وأكثر، كان على كبار الموظفين الحكوميين أن يبرروا مثل تلك السياسات لجمهور الناخبين الديمقراطيين، لكن كيف يمكن ذلك وهذه السياسات تنتج الفائز والخاسر؟ يبدو أنهم لجأوا إلى حساب مصالح كل المواطنين بالتساوى ثم بينوا كيف أن أرباح الفائزين تفوق خسائر الخاسرين، بذلك صارت النفعية هى الفلسفة العامة لدى جيل كامل من المديرين ومستشاريهم، حتى كتب أحدهم فيما بعد قائلاً إن "دولة الرفاهة بحد ذاتها تجربة فى النفعية" ***(Annan 1991, p.413)***.

وقد أثار التفكير بأن الحكومات الديمقراطية تتبع المبدأ النفعى رد فعل العديد من الفلاسفة السياسيين الذين قالوا بأن النفعية غير المقيدة قد تكون مبررًا لسياسات بغيضة، كانوا ينتقدون النفعية أساسًا من اتجاهين، أولا لأن سياساتها كان يتم تقييمها عن طريق تقدير المكاسب والخسائر وكان من الممكن تبرير سياسات تنتهك الحقوق الأساسية لبعض الأفراد أو الجماعات بناء على أسس نفعية, أو تضر بمصالحهم بشكل أو آخر مادام ذلك سيأتى بمكاسب أكبر فى أماكن أخرى، وبالتالى فإن أساليب العقاب الوحشية يمكن تبريرها على أساس أنها تردع المجرمين المحتملين ردعًا قاطعًا، كما يمكن تبرير السياسات الاقتصادية التى تفرض تكلفة كبيرة على بعض الناس على أساس أنها تدعم الكفاءة الاقتصادية فى عمومها. ويبدو أن النفعية لم تأبه بفكرة أن لكل امرئ حق فى المعاملة العادلة لا يمكن التغاضى عنه, حتى وإن كان هذا التغاضى سيعود بالمزيد من النفع لغيره، هذا الفشل فى إدراك أن النفع لأحد لن يعوض الخسارة لغيره أدى فى النهاية إلى القول "إن النفعية لا تأخذ الفروق بين الأشخاص بعين الاعتبار" ***(Rawls 1971, p.27)***. ولذا كان من الضرورى البحث عن نظرية غير نفعية عن العدالة ونظرية عن حقوق الإنسان ونظرية عن الحرية لنجد المبادئ التى يمكن قبولها لمجتمع حر.

الهجوم الثانى على النفعية اتخذ شكلا مختلفًا بعض الشىء، فالنقاد فى هذا المعسكر أشاروا إلى أن ما سيجلب النفع العام سوف يبرر أى تصرف للناس، ولن يُسمح وقتئذ بالقيود الحتمية مثل "من الخطأ القيام بهذا الفعل"، حتى وإن كان الفعل المنهى عنه هو قتل النفس أو خيانة الصديق، وعلى المستوى الشخصى- من الوارد أن تصطدم النفعية بفكرة أنه من غير المُشرِّف إتيان أفعال بعينها (***Williams 1973***)، أما على المستوى الشعبى العام فكان الاتهام هو أن النفعية كانت تشجع نوعًا من عدم الثقة فى الحكومة بما أنها ستجد دائمًا التبريرات لأفعالها حتى يصبح كل ما تفعله الدولة مقبولا أخلاقيًّا، ولم يكن ذلك بالأمر الهين فى قرن قُدر له أن يشهد ستالين وهتلر والهولوكوست، ثم كانت حرب ڤيتنام فيما بعد لتظهر ما يمكن أن يحدث لو أن الحكومات عمدت إلى اتخاذ قراراتها بناء على حسابات التكلفة والفائدة، غير عابئة أو معترفة بأى حدود أو قيود أخلاقية (***Hampshire 1978***).

بدأ المفكرون السياسيون فى الستينيات والسبعينيات يبحثون عن بدائل للنفعية تعالج تلك العيوب وتحافظ فى الوقت نفسه على أسس صلبة للدولة الليبرالية، لقد أصبحت النفعية، وبقيت، رؤية أقلية، لها من يدافعون عنها ويعتنقونها (***Smart 1973; Singer 1979; Hardin 1988; Goodin 1995***)، أما أشد الجدليات التى قد تطرح بشأنها فهى أنها يمكن أن تعطى إرشادًا صحيحًا للمشرعين وصناع السياسة, الذين عليهم أن يتدبروا النتائج طويلة المدى لقراراتهم والفائدة العامة التى قد تعود على الناس من هذه القرارات، وحتى فى قيامها بهذا الدور- كفلسفة سياسية عامة أكثر منها أخلاقيات شخصية- فإنها تواجه مشاكل جمة ترتبط بالحسابات النفعية فى حد ذاتها- مشكلة معرفة قدر الرفاهة أو السعادة التى سيحصل عليها الشخص جراء تنفيذه لسياسات مختلفة, ومشكلة تجميع المكاسب الفردية فى مكاسب اجتماعية ومنفعة عامة، حتى وإن أمكن التغلب على هذه المشكلات فسوف يظل معظم المفكرين السياسيين على اعتقادهم بأن المبادئ غير النفعية- مبادئ الحرية والمساواة وحقوق الفرد وغيرها- تضع حدودًا لما قد تفعله

الحكومات بشكل مشروع بحثًا عن السعادة العامة، النفعية إذن لا يمكن أن تكون فلسفة جماهيرية أو شعبية كاملة.

الالتزام السياسى والسلطة والعصيان المدنى

يظهر قصور النفعية الشديد تحديدًا فى ما يتعلق بالالتزام السياسى والعصيان المدنى، فمن يعتنق النفعية يرى أن طاعته للقانون من عدمها تتوقف على ما سيجلبه عليه الفعل من فوائد، وهذا يتوقف أيضًا على ما إذا كان المواطنون– خاصة مواطنو الدول الديمقراطية – لديهم التزام أخلاقى بالقوانين.

فى المناخ السياسى الذى ساد فى الستينيات والسبعينيات اتخذ ذلك السؤال القديم عن الالتزام الأخلاقى أهمية جديدة، وكان على من انخرطوا فى حركات الحقوق المدنية ومناهضة الحرب فى أمريكا وكذا فى الحملات المناهضة للأسلحة النووية فى بريطانيا والدول الأوروبية الأخرى، أن يقرروا ما إذا كان من الأفضل أن تبقى مظاهراتهم واعتراضهم داخل الحدود القانونية أم أن خطورة القضايا المطروحة كانت تبرر أشكال العصيان المدنى مثل إحراق الأعلام وتوزيع المنشورات والاحتلال غير المشروع للمواقع العسكرية، وكان فلاسفة السياسة التحليلية فى الخمسينيات يقولون إن مشكلة الالتزام السياسى يمكن حلها عن طريق توضيح أن الالتزام بطاعة القانون جزء من الانتماء إلى المجتمع السياسى (***Macdonald 1951; Weldon 1953; McPherson 1967***)، لكن ذلك يصعب تطبيقه عندما تتبع الحكومات الديمقراطية سياسات يراها الكثير من مواطنيها غير أخلاقية.

وباستثناء النفعيين, قبل معظم الليبراليين جدلية لوك بأن المواطنين عليهم أن يطيعوا لأنهم قد قبلوا، إما ضمنًا أو علنًا، سلطة الدولة فوقهم (***Locke 1963 [1689-1690]***)، لكن إظهار أن المواطنين يتصرفون بناءً على موافقتهم ورضاهم

سبَّبَ مشكلة فى حد ذاته. ورغم محاولة بلاميناتز *Plamenatz* أن يعيد إحياء نظرية القبول على نحو أشبه بشكلها التقليدى, فإن المنظرين التحليليين حاولوا البحث عن بديل (*Plamenatz 1938*)، البعض اتجه إلى القبول "الافتراضى" كأساس للالتزام الأخلاقى؛ بمعنى أنه لا يهم إن كان المواطن قد وافق بالفعل على طاعة قانون بلاده لكن المهم هو ما إذا كان سيوافق- بمحض إرادته وبكامل وعيه- أن يطيعها، أو بعبارة أخرى أنه إذا كانت هذه الدولة دولة شرعية فهل سيوافق المواطنون على قوانينها أم لا (*Pitkin 1965-66; Kavka 1986, pp.398-407*)، لكن هذه النظرية لا تصلح عمليًا، فلو أن شرعية الدولة أو قيمتها هى المعول الأساسى فعلينا أن نعتمد على مسألة القبول أو أن نُصر أن تكون الموافقة "فعلية" وليست "افتراضية"، وعلى الدولة فى هذه الحالة أن تقوم بإصلاحات تمنح الناس الفرصة لكى يعبروا عن موافقتهم وتضع لهم البدائل فى حالة الرفض (*Beran 1987*)، مثل هذه النظرية عن "الموافقة الإصلاحية" لا يمكن أن تكون أساسًا للالتزام بطاعة قوانين الدولة لأنها لا تعطى الفرص أو البدائل المطلوبة .(*Klosko 1991*)

تأملات بعض المفكرين عن صعوبات نظرية القبول أو الموافقة دفعت بعض المفكرين فى المنهج التحليلى أن يتبنوا "الفوضوية الفلسفية". هؤلاء "الفوضويون" ينكرون أن يكون لدى معظم الناس الالتزام بطاعة القانون, بل ينكرون أن يكون لدى الدول أو المسئولين بها السلطة لسن القوانين أو وضعها موضع تطبيق، وتأخذ جدلياتهم هذه أشكالا أقوى أو أضعف، فالنمط الأقوى هو الزعم باستحالة وضع شكل مُرضٍ للالتزام العام بطاعة القانون؛ فمثل هذا الالتزام سوف يتوقف على الاعتقاد بأن السلطة السياسية لها "الحق فى إعطاء الأمر والحق فى أن تطاع" وهذا يتعارض مع "التزامنا الأساسى" بالاستقلالية الذى يتطلب أن نقرر لأنفسنا وليس مجرد أن نطيع الأوامر (*Wolff 1970, pp.4 and 18*). أما النمط الأضعف من الفوضوية الفلسفية فهو أن جميع المحاولات لوضع أساس الالتزام السياسى لم تنجح مما يدل على أن أيًا منها لن ينجح، النتيجة إذن أن العدد الضئيل نسبيًا من الناس

الذين التزموا بالطاعة هم من عليهم طاعة القوانين (***Simmons 1979***)، ويتفق الفوضويون من كلا الاتجاهين أن لدينا دائمًا أسبابًا قوية, أخلاقية أو عقلانية, تلزمنا بطاعة القوانين- لكن الالتزام بطاعة من فى السلطة ليس واحدًا من هذه الأسباب.

وقد اقتنع غيرهم من الفلاسفة بقبول الشق الأول من الفوضوية الفلسفية- ألا وهو أنه لا يوجد التزام عام بطاعة القانون- لكنهم لم يقتنعوا بإنكار الفوضويين للسلطة السياسية، على أساس أن السلطة السياسية لا تتطلب التزامًا من قبل الخاضعين للسلطة (***Green 1988;*** ومقالات ***Smith, Sartorius, Raz and Greenawalt in Edmundson 1999***)، ويتوقف جانب كبير من هذا الجدل على تحليل معنى "السلطة".

المحاولات الأحدث لتبرير الالتزام السياسى تتحدث إما عن العدالة أو العضوية وكما قال هـ.ل.ا.هارت ***H.L.A Hart (1955)*** ورولز ***Rawls (1964; but cf. Rawls 1971, 18, 19, 51, 52)*** فإن مبدأ العدالة هو أن أى فرد يشترك فى عمل عادل ونافع له وللآخرين يكون لديه التزام بتحمل نصيب عادل من الأعباء كما أنه مدين للآخرين المشاركين معه فى العمل بهذا الالتزام، لأن التعاون هو ما يجعل العمل يحقق فائدة، وكل من يستفيد من الفوائد بدون المشاركة فى الإنتاج يقع موضع لوم وعقاب لأنه يستغل الآخرين استغلالاً غير عادل حتى وإن لم يكن تمتعه بالفوائد يهدد بقاء هذا العمل.

وينطبق مبدأ العدالة هذا على المجتمع السياسى إذا كان هذا المجتمع يمثل مؤسسة تعاونية، ففى هذه الحالة يكون لدى أعضاء المجتمع التزام بالعدالة وبالقيام بدورهم فى الحفاظ على مؤسستهم، ولما كان حكم القانون مهمًا للوصول إلى هذه النتيجة فإن الشكل الأساسى للتعاون هو طاعة هذا القانون؛ فالعدالة قد تعنى أن تؤدى هذه الاعتبارات القهرية إلى العصيان المدنى أو تبرره. لكن فى غياب تلك الظروف يتعين على أفراد المجتمع أن يلتزموا بطاعة القانون.

الاعتراض الأساسى على نظرية العدالة هو أن المجتمعات السياسية ليست ممارسات تعاونية ينشأ عنها التزامات سياسية، وكما قال نوزيك

Nozick (*1974, pp.90-5*) وسيمونز *Simmons*(*1979, ch.V*) فإن العدالة تتطلب القبول الإرادى بالفوائد وهذا النوع من القبول الإرادى من النادر جدًا أن يكون أساسًا للالتزام السياسى، وقد رد المدافعون عن هذا المبدأ بقولهم إن القبول الإرادى ليس بهذه الندرة (*Dagger 1997, ch.5; Kavka 1986, pp.409-13*)، وإن الالتزام بالعدالة قد يحدث حتى إن لم يستطع الناس أن يتجنبوا تلقى فوائد مثل الدفاع الوطنى وحكم القانون (*Arneson 1982; Klosko 1992*).

الاعتقاد بأن الالتزامات قد لا تحدث طوعًا هو اعتقاد رئيسى أيضًا فى نظرية العضوية السياسية. والفكرة الأساسية هنا هى أن المجتمع السياسى- مثل الأسرة- يولد التزامات معينة حتى بين من لم يختاروا أن يكونوا أعضاءً فيه. "مثل كل أنواع الارتباط كالارتباط بالأسرة أو الأصدقاء فإن الارتباط أو العضوية السياسية تحمل بطياتها فكرة الالتزام" (*Dworkim 1986, p.206*). وهكذا ليس ثمة حاجة لتبرير الالتزام السياسى بالرجوع إلى الالتزام الطوعى أو أى مبدأ أخلاقى آخر, لأن الالتزامات السياسية- شأنها شأن أى التزامات أخرى- تنشأ عن الشعور العميق بمن نحن وبمكاننا فى العالم, ولها دور أساسى فى كياننا الأخلاقى (*Horton 1992, p.157*).

نقاد نظرية العضوية يقولون إنها تعتمد على المقارنة غير الصحيحة بين المؤسسات الصغيرة الحميمة مثل الأسرة وبين مؤسسة الدولة الكبيرة غير الشخصية (*Simmons 1996; Wellman 1997*)، وكما فى نقدهم لفكرة العدالة فإن النقد نفسه ينطبق على العضوية حيث العضوية قد تنتج التزامات لكن ليس التزامات "سياسية". إذن فقد كانت هناك نظريات عن الالتزام السياسى لكن لم يكن ثمة إجماع على الأفضل من بينها أو (كما جاء فى مقالات إدموندسون *Edmundson* عام ١٩٩٩) ما إذا كانت أحدها كافية.

لكن هناك نقطتان يتفق عليهما المنظرون التحليليون، النقطة الأولى هى أن الالتزام بطاعة القانون- إن وجد- هو التزام نسبى وليس مطلقًا لأنه قد تكون هناك

اعتبارات أخلاقية أهم منه، نقطة الاتفاق الثانية هى أن العصيان المدنى قد يكون أحيانًا عادلا وصحيحًا، فأيًّا كانت الدولة حرة وديمقراطية فقد يقع بها أحد أوجه الظلم على بعض مواطنيها, أو بعض الأجانب فيها, مما يبرر العصيان المدنى، لكن ما العصيان الذى يمكن وصفه "بالمدنى"؟ هو أمر جدلى- وهل ينبغى أن يكون عصيانًا لأحد القوانين مثلا أو احتجاجًا على غيره؟- لكن إمكانية تبرير العصيان المدعى ليست محل جدال.

البديل التعاقدى للنفعية

تقودنا محاولة الإجابة عن أسئلة الالتزام السياسى إلى قضايا أخرى مثل قضايا السلطة والعدالة والحقوق والمصلحة العامة وبالتالى تقود المفكرين السياسيين إلى نظريات أكثر شمولا وتنظيمًا، كانت أهم الفلسفات السياسية المنظمة التى ظهرت كبديل عن النفعية فى المنهج التحليلى هى نظرية العقد الاجتماعى, وخاصة بالشكل الذى وضعه جون رولز، التى تكمن جاذبيتها فى ملمحين: الأول هو أنها وضعت الفردانية فى القلب من النفعية, لكنها وعدت بأن تحررها من إمكانية التضحية بمصالح القلة من أجل مصالح الكثرة، فوفقًا للتعاقدية يعتبر النظام السياسى شرعيًّا عندما يقوم على مبادئ يتقبلها كل أفراد المجتمع، وكأن كل فرد فى المجتمع له حق الفيتو على المبادئ التى تحكم المجتمع, واستبعاد تلك الضارة ببعض الناس أو بعض المجموعات دون سواها، ثانيًا, فإن التعاقديين من أمثال رولز يرون أن ذلك الأسلوب من شأنه أن ينتقى مجموعة واضحة ومتماسكة من مبادئ العدالة لكى تسترشد السياسة الشعبية بأفضل مما تتيحه المعايير النفعية، ولذا فقد كان هدف رولز هو أن يضع مبادئ معينة للعدالة ثم يوضح أن كل مواطن يفكر فى الأسلوب السليم للحكم فى المجتمع سيوافق عليها.

فى الصيغة الباكرة من نظريته، حاول رولز أن يصور عقدًا اجتماعيًّا يوافق عليه الناس عندما يفكرون فى المكاسب أو الخسائر التى ستعود عليهم على المدى الطويل إذا اعتنقوا مبادئ بديلة (*Rawls 1958*)، لكن عندما أخذت نظريته شكلها

النهائى فى كتابه "نظرية للعدالة" ***A Theory of Justice*** كان رولز قــد عــدل جدلياته حيث أصبح العقد يتم تحت "حجاب من الجهــل" (***Rawls 1971, p.24***)، هذه النظرية تتطلب من قرائه أن يتخيلوا أن من يختار مبــادئ العدالــة عليــه أن يعرف الحقائق العامة للحياة الاجتماعية وليس أن يعرف ذوقه أو قدراته أو موقفــه الاجتماعى الشخصى، فمن يختار عليه أن يختار مبدأين: الأول يقضى بأن كل فرد له أن ينعم بأعلى درجات الحرية الشخصية التى تتسق مع حق غيره فى أن يعيش حرية مساوية, مما يعنى أن الجميع ينبغى أن يكون له الحق أن يتحدث ويتــصرف ويعبر عن نفسه بحرية وأن يندمج مع الآخرين وأن يصوت فى الانتخابــات – أى أن يمارس الحقوق المدنية والسياسية الموجودة فى الديمقراطيات الليبراليــة، أمــا المبدأ الثانى فيحكم بتوزيع الموارد الاجتماعية والاقتصادية مثل الــدخل والثــروة وكذلك الفرص العادلة، وقد يفترض من يختار هذا المبدأ أن توزع هــذه المــوارد بالعدل والمساواة أيضًا، لكنه سرعان ما سيرى أن هناك ظروفا أو أحــوالا يكــون فيها التوزيع دون مساواة ميزة للجميع, فى حال كون اللامساواة الاقتصادية حــافزًا لمن ينتجون السلع والخدمات ليزيدوا من إنتاجهم, مما يؤدى إلى زيادة الحجم الكلى للإنتاج بوجه عام– وسوف يقبلون بعدم المساواة لو أن مزاياها تحصد بالعدل، إذن فمبدأ رولز الثانى يقول إن عدم المساواة المادية تكون عادلة لو أنها تتيح أكبر قدر ممكن من الفوائد لأفقر أبناء المجتمع وأقلهم تمتعًا بالمزايا, ومادامت هــذه المزايــا متعلقة بوظائف أو مواقع اجتماعية ففرصة شغلها متاحة للجميع. هذا المبدأ يتطلب المساواة فى الفرص فى نظام التعليم وسوق العمل, كمــا يتطلــب إعــادة توزيــع الموارد من الأغنى إلى الأفقر، محصلة العقد الاجتماعى المفترض الــذى وضــعه رولز إذن هو دولة ديمقراطية اجتماعية تحفظ الحريات الليبرالية، لكنها فى الوقــت نفسه تحد من سيطرة اقتصاديات السوق من أجل مصالح الفقراء.

لكن هل نظرية رولز هذه فعالة؟ أو هل أولئك العقلاء الذين وضعهم خلــف ستار الجهل سيختارون بالفعل المبدأين اللذين تحدث عنهما؟ هــذا أحــد ســؤالين

أثارتهما نظرية رولز، أما السؤال الثانى فهو: أى درجة من الأهمية يمكن أن نعطيها لعقد فرضى- تجربة فكرية حيث يُحرم الناس من المعلومات الشخصية الموجودة لديهم- بالتأكيد - فى حياتهم اليومية؟ كان هدف رولز هو أن يقدم مفهومًا عامًّا عن العدالة- مفهومًا يسمح للناس فى المجتمعات الحقيقية أن يبرر كل منهم نصيبه ونصيب غيره من الفوائد المادية وغير المادية حتى وإن كانت هذه الأنصبة معروفة تمامًا؛ فلو أن دخلى أكبر من دخلك كثيرًا فهل باستطاعتى أن أبرر عدم المساواة هذه لك بأنك ينبغى أن تختار مبدأ يسمح بعدم المساواة بهذا الشكل خلف حجاب من الجهل؟

واجه رولز انتقادات واسعة على كل من الفكرتين، فقليل من النقاد كانوا مقتنعين أن من يختار خلف حجاب من الجهل قد يعطون الحرية أولوية مطلقة فوق الموارد المادية, أو أن عليهم أن يتحملوا وجود أسلوب آخر لتوزيع الموارد على أساس أن يصل جزء من الموارد للفقراء (***Hart 1973; Barry 1973***)، وقال بعضهم إن النتيجة الطبيعية للعقد الاجتماعى لدى رولز سوف تكون شكلا معدلا من مبدأ المنفعة- وهى نتيجة لم تكن فى الحسبان لأن محاولات رولز برمتها انصبت على إيجاد بديل تعاقدى للنفعية (***Harsanyi 1982; Arrow 1973***). وقال آخرون إن اللجوء إلى عقد مفترض أسلوب خاطئ لاستحداث مفهوم شعبى عام عن العدالة، وفى تجريده من يختارون منهجه من أية معرفة بمعتقداتهم أو أذواقهم أو قدراتهم, جردهم أيضًا من عناصر مهمة فى بنية هوياتهم الشخصية كأعضاء فى المجتمعات السياسية القائمة، فلن يستطيع أحد مثلا أن يبرر حرية الضمير لأحد المؤمنين بسؤاله أى المبادئ كان يمكن أن يعتنق لو لم يكن متدينًا. فلو أنه يرى أن عقيدته الدينية جزء لا يتجزأ من هويته فسوف يعتبر هذا السؤال لا محل له من الناحية الأخلاقية.

فى السنوات التالية لنشر كتاب "نظرية للعدالة" ***A Theory of Justice***, استجاب رولز لهذه الانتقادات فحد من عنصر التعاقدية فى فكره، ورغم أنه أبقى

على مبدأىْ العدالة أصبح أقل اعتمادًا على العقد المفترض فى تبريرهما وأكثر اعتمادًا على فكرتين أخريين: أن مبادئ العدالة تصنع الأساس لإجماع "تراكمى" بين الناس من مختلف المناهج الأخلاقية والفلسفية والدينية، وأن مبادئ العدالة ستكون مستقرة بحيث يجدها الناس مقبولة فى الممارسة ويصبحون أكثر ارتباطًا بها مع الوقت؛ فالناس فى المجتمعات الديمقراطية المعاصرة منقسمون حول مشكلات القيمة العليا, لكنهم لابد من أن يعيشوا معًا على أساس المبادئ التى يجدها كل فرد (أو كل فرد عاقل) مقبولة (***Rawls 1993***).

ورغم أن صيغة رولز عن العقد الاجتماعى بقيت الأكثر تأثيرًا فى النصف الثانى من القرن العشرين, فإن غيره من الفلاسفة وضعوا أنماطًا أخرى من التعاقدية، هذه الأنماط تنقسم إلى صنفين، الأول به نظريات تحاول أن تقدم بدائل أكثر واقعية لنظرية رولز بنزع حجاب الجهل وتحليل عقود اجتماعية تُصمم فى وجود معلومات كاملة، إذ كيف ينظم الناس مؤسساتهم الاجتماعية فى حال علمهم بما ستأتى به؟ الفكرة هنا أن الجميع لابد من أن يعرف ما يمكن أن يحدث فى حال غياب المؤسسات العادية – أى أن يصبح الفرد حرًّا فى أفعاله يتصرف كيف يشاء دونما أدنى مبادئ للعدالة، ولو تمت الموافقة الجماعية على المؤسسات, فلابد من أن يتأكد كل شخص من أنه يتصرف فى وجود هذه المؤسسات أفضل مما يمكن أن يتصرف فيما أسماه هوبز "حالة من الطبيعة الحرة" (***Hobbes 1968 [1651], p.196***)، وهنا يبرز سؤالان: كيف لنا أن نعرف الأساس وكيف لنا أن نختار أحد السبل لتوزيع مكاسب التعاون الاجتماعى؟ التعاقديون من هذا النوع يفترضون أن ينشأ عن هذه العملية دولة محدودة القوى، أو بعبارة أخرى يفترضون أن حالة الطبيعة تشبه الحرية الاقتصادية للجميع، ويتقبلون فكرة رولز بأن المجتمع "مكان تعاونى لتبادل المنافع والمزايا" لكنهم يصرون على أن المزايا المتبادلة لابد من أن تترجم ترجمة حرفية وبشرط المعرفة الكاملة (انظر ***Gauthier 1986 ; Buchanan 1975*** و لمناقشة الفكرة انظر ***Barry 1995, ch.2***).

التفسير المعاكس للعقد الاجتماعى قدمه فلاسفة أخلاقيون وسياسيون زعموا أن العقد ينبغى فهمه باعتباره اتفاقًا بين أفراد تحفزهم الأخلاق، فـ"المبادئ وخاصة مبادئ العدالة، يمكن قبولها فقط فى حالة كونها أساسًا للموافقة الواعية العامة" يوافق عليها كل من لهم الدوافع نفسها (***Scanlon 1982, p.110;*** وتم شرحها فى ***Scanlon 1998***)، كانت أهم النظريات التعاقدية من هذا النوع هى تلك التى صاغها بريان بارى ***Brian Barry*** الذى يزعم "أن هناك عدة مبادئ للعدالة منها أن عدم المساواة فى الحقوق أو الفرص أو الموارد يمكن تبريرها لمن يحصلون على الحد الأدنى منها بأسباب ومبررات لا يمكنهم رفضها أو تجاهلها أو عدم الاقتناع بها" (***Barry 1998, p.147***)(٢)، فى هذا النوع من النظريات يتوقف الأمر على فكرة الاقتناع التى تدفع النقاد ليعارضوا هذا النوع من التعاقدية على أساس أنها ينبغى أن تقنع الأطراف المتعاقدة بما تريده من نتائج.

نظريات الحقوق

كان أحد أهم الاعتراضات على النفعية كما رأينا هو أن المبدأ قد يسمح لصناع السياسة فى ظروف معينة بإلغاء بعض الحقوق الأساسية لبعض الأفراد باسم المنفعة الأكبر لعدد أكبر، فكرة أن لكل فرد حقوقًا ينبغى ألا تنتهك أبدًا تحت أى ظرف من الظروف هى فكرة موجودة ومميزة دائمًا فى المجتمعات الليبرالية، لذا فقد كانت نظريات الحقوق بديلا شائعًا ومعروفًا عن النفعية لدى المفكرين السياسيين التحليليين، أما اللافت فى الأمر, فهو التعارض الحاد داخل هذا المنهج عن طبيعة الحقوق التى يحاول الدفاع عنها ومبرراتها، فقد كان هناك نقاش طويل عن معنى الحق والظروف التى يستحق فيها شخص ما هذا الحق، وبالإضافة إلى ذلك, كان هناك اختلاف كبير بين التحرريين الذين يعتقدون أن الحقوق أدوات حمائية سلبية تؤمن الأفراد وممتلكاتهم من أن تنتهكها الدولة أو ينتهكها غيرهم من الأفراد وبين خصومهم الذين يرون أن الأفراد لهم أيضًا حقوق إيجابية فى العديد من الفرص والمصادر والموارد التى تحتاج دائمًا إلى حماية الدولة.

---

(٢) للمزيد عن وجهة نظر بارى الكاملة انظر كتابه الصادر فى ١٩٩٥.

أهم المدافعين عن النقاش الأول كانوا أصحاب نظرية الاختيار وهى النظرية التى تعتبر الحصول على حق يعنى أن تكون لك السيطرة على واجبات الآخرين– أى القدرة على جعلهم يقومون بواجب ما، ونظرية المنفعة التى بموجبها أن من يملك حَقًّا يستفيد من مزايا أدائه لواجبه، كلا النظريتين، الاختيار والمنفعة، تم تطويرهما بعدة أساليب مع الاهتمام بمسائل الالتزام السياسى والعلاقة بين القانون والأخلاق ومسائل أخرى فى الفلسفة السياسية والقانونية (للمقالات المهمة عن الاختيار ونظريات الفائدة, على التوالى انظر ***Hart 1955 and Raz 1986, ch.7*** ومن أجل الكتابات والنقاش العام عن مفهوم الحقوق انظر ***Jones 1994; Martin 1993; Waldron 1984***).

عرض كتاب روبرت نوزيك "الفوضى والدولة واليوتوبيا" ***Anarchy, State and Utopia*** (***Nozick 1974***) للجدال بين دعاة التحرر ومعارضيهم حول مسألة الحقوق، ويبدأ بزعم أننا ينبغى ألا ننتهك حقوق فرد لصالح المنفعة الأعم لأناس غيره، بل ينبغى أن نجعل لكل فرد مجموعة من الحقوق التى لا يمكن لغيره أن ينتهكها، ومن ضمن هذه الحقوق حق استغلال الفرد لجسده والسيطرة عليه وحق ملكيته للموارد التى حصل عليها بكده دون جور، وهى حقوق من القوة بحيث إنها تضع حتى شرعية الدولة موضع المساءلة؛ ويطالبنا بأن نتخيل الناس وهم يعيشون بطبيعتهم دون سلطة سياسية ويعهدون بحماية حقوقهم لمؤسسات حماية خاصة تعاقب من ينتهكون حقوق غيرهم وتعوض ضحاياهم، فى مثل تلك الظروف، كما يقول نوزيك سوف تنشأ تلقائيًّا مؤسسة – هى الدولة – نتيجة للتفاعل بين هذه المؤسسات، لكنها ستكون "دولة الحد الأدنى" تُوظف خصيصًا من أجل حماية الحقوق الشخصية والممتلكات، لكن الدولة ستكون ممنوعة من استخدام قدرتها على الإجبار لأى غرض سوى حماية الحقوق: ولن تكون الضرائب مشروعة إلا لكى تغطى تكاليف الدفاع الخارجى وإدارة النظام القانونى.

ويستمر نوزيك ليظهر كيف أن نظرية للحقوق بهذا الشكل سوف تستبعد ليس المبادئ النفعية فحسب، وإنما مبادئ رولز عن العدالة التى تتطلب من الدولة أن تعيد توزيع الموارد على الفقراء، كما تطيح مبادئ المساواة وأى مبادئ أخرى تتطلب ما هو أكثر من "دولة الحد الأدنى"، ولأن الأفراد لديهم الحق فى ممتلكاتهم فإن أى مشروع سياسى يتغاضى عن هذا الحق لن يحصل على الشرعية إلا إذا حاز على دعم أصحاب الحقوق هؤلاء.

قضيتان كانتا هما الأبرز فى رد الفعل النقدى على مزاعم نوزيك: أولا : انتقاله من الفرضيات المناهضة للنفعية بأن الأفراد ينبغى أن يعاملوا على أن حقوقهم لا تنتهك ولا تستغل لصالح آخرين إلى الاستنتاج بأن لديهم حقوقًا يخلعها عليهم القانون، وقال النقاد إن حقوق الملكية الشخصية مثل سلامة الجسد والسيطرة عليه – وحقوق الملكية الخارجية لها معان مختلفة تمامًا (انظر كوهين ***Cohen*** بخاصة فى كتابه الصادر فى ١٩٩٥)، فلو أن شخصًا ما له الحق فى شىء مادى– كقطعة أرض مثلا – فذلك يعنى أن أحدًا غيره لن يستطيع استخدامها دون إذن منه، وفى ذلك تقوية وزيادة لحريته وتقييد لحرية غيره، إذن فإن تبرير حقوق الملكية من وجهة نظر ممتلك الحق وحده هو نظرة قاصرة. ثانيًا: كيف للفرد أن يكتسب الحقوق التى سيتم التعامل معها فيما بعد على أنها مقدسة؟ نوزيك هنا يسير على خطا چون لوك فى أن الناس قد يكتسبون الملكية بشكل مشروع بأن يمزجوا العمل بأشياء لا يملكونها وقد يستبدلون أو ينقلون هذه الملكية بأية طريقة شريطة ألا يسىء استحوازهم عليها إلى الغير، لكن النقاد يقولون إن تبرير ملكية الحقوق بهذه الطريقة يتطلب فرصًا متكافئة فى اكتساب الملكية أساسًا، حتى فى داخل المعسكر التحررى نفسه هناك من يصر مثل شتاينر ***Steiner (1994)*** على أن كل فرد ينبغى أن يحصل على نصيب عادل من موارد الأرض الطبيعية قبل أن تبدأ عملية تبادل الملكية أو انتقالها.

هذا الشكل الأكثر مساواة من نظرية الحقوق المؤيدة للحرية يتعامل مع الحقوق كأشياء مكتسبة للفرد لا ينبغى لغيره التدخل فيها، أما النقاد فيرون أن هذا المفهوم السلبى يغفل النقطة المهمة عن الحقوق، وهى أن هذه الشروط لابد من أن تضمن حماية الفرد والممتلكات, لكنها ينبغى أيضًا أن تتضمن الحق فى الموارد الحيوية كالطعام والدواء والتعليم... الخ. وقد احتوت فكرة حقوق الإنسان- التى أصبح لها أهمية فى الشئون العالمية فى النصف الثانى من القرن العشرين- على مثل هذا النوع الإيجابى من الحقوق، وفى المنهج التحليلى تم تبرير هذه الحقوق بالاحتكام إلى المؤسسة الأخلاقية أو الحاجات الأساسية، أما من الناحية الأخلاقية, لن يستطيع أحد أن يتصرف بحسن خلق إلا إذا كان يتمتع بالحد الأدنى من الحرية والسعادة، وبالتالى فمن الحقوق الأساسية الحرية والسعادة وهما شرطان أساسيان لأى أخلاق (انظر ***Gewirth 1978; 1982; 1996; Plant et al.1980***). وهناك منهج طبيعى آخر يُرجع الحقوق إلى الحاجات- كالحاجة إلى الصحة والتغذية السليمة- وهى مهمة لكل الأفراد بغض النظر عن شكل الحياة التى يختارونها (***Shue 1980; Donnelly 1985***)، كلا النظرتين تريان أن الفرق بين الحقوق السلبية والإيجابية أمر اعتباطى من الناحية الأخلاقية، فحرمان الفرد من الطعام بسبب المجاعة أو بسبب السرقة أمر مدمر، ولذا إذا كان للفرد الحق فى ألا يحرم من الطعام الذى زرعه فإن له الحق أيضًا فى أن يحصل عليه إذا لم تفلح زراعته لأسباب خارجة عن إرادته.

العدالة الاجتماعية بعد رولز

كما رأينا، فإن أصحاب نظريات الحقوق التحرريين مثل نوزيك جادلوا لصالح دولة الحد الأدنى واستبعدوا مسألة إعادة توزيع الثروات إجباريًّا بين الأغنياء والفقراء باسم العدالة الاجتماعية، وقال النقاد إن الدول عليها التزام أخلاقى بحماية الحقوق "الإيجابية" لكل مواطن عن طريق ضمان توفير الحد الأدنى من

الرفاهة له، وقد ذهب رولز لأبعد من ذلك عندما قال إن العدالة تتطلب ليس الحد الأدنى من الحقوق الاجتماعية فحسب، وإنما تتطلب أن تكون عدم المساواة أيضًا فى صالح الفقراء، لم يعارض رولز عدم المساواة الاقتصادية إذا كانت تمثل دافعًا لتشجيع الموهوبين ليكونوا أكثر إنتاجية، لكن النظريات التالية عن العدالة الاجتماعية حاولت أن تجد شكلا أقوى من المساواة على اعتبار أن العدالة تتطلب إزالة كل أشكال عدم المساواة التى لا دخل للإنسان فيها.

كان لنظرية رونالد دوركين ***Ronald DworKin*** عن المساواة فى الموارد أثر كبير فى هذا المجال (***Dworkin 1981***)، فالنظرية تؤكد أن هناك فرقًا أساسيا بين ظروف الشخص وخياراته- وبين ما يختار وما لا يستطيع أن يختار. ويعتقد دوركين أنه من الخطأ أن نحاول توفير مستويات متساوية من الرخاء للجميع لأن سعادة كل شخص تتوقف على ذوقه وما يفضله وهى الأمور التى يتحمل مسئولية اختيارها، كذلك فإن الفرد مسئول عن اختياره لكيفية استخدام المصادر المتاحة له، ولما كانت الموارد المتاحة للشخص تشكل جزءًا من ظروفه, فإن كل فرد ينبغى أن يحصل على نصيب متساوٍ من هذه الموارد،. هذه الموارد بالنسبة لدوركين لا تنحصر فى الثروة والسلع والموارد الخارجية الأخرى وإنما أيضًا فى المواهب والقدرات الشخصية، فالعدالة تتطلب بالتالى أن يكون للمواطن مجموعة مصادر- داخلية وخارجية- بالتساوى مع غيره, وتسمح بعدم المساواة الناتجة عن اختيارات الفرد أو تفضليه لأمر على آخر.

وبما أن الناس سوف يقيِّمون الموارد بأسلوب مختلف معتمدين على ما يفضلونه, فإن نظرية دوركين تتطلب تحديد ما إذا كانت مجموعات الموارد تتساوى أم لا، وقد اقترح مزادًا افتراضيًّا لتحديد الموارد الخارجية حيث يحصل كل فرد على مجموعة من الأشياء تساوى ما يحصل عليه غيره، ويستمر المزاد إلى أن يرضى كل فرد عن عدد ما أخذ من أشياء فلا يحقد على غيره، إذن فالتوزيع المتساوى للموارد الخارجية قد ينشأ عن خطوات شبيهة بذلك.

يواجه دوركين صعوبات أكبر عندما يتناول الموارد الشخصية – من مواهب أو عجز، فنظريته عن العدالة تتطلب أن يتم تعويض من يعانون من عجز ما بالمزيد من الموارد الخارجية، حيث ينبغى أن يتساوى مجموع الموارد الداخلية والخارجية لدى كل شخص مع مجموع غيره، وهنا لا مجال لفكرة المزاد وإنما المجال لفكرة التأمين، فالأكثر موهبة ينبغى أن يدفع ضرائب توجه لصالح العاجز، كما يرى أن الدولة هنا ينبغى أن تتدخل وتستخدم سلطتها وتفرض الضرائب من أجل خطة التأمين هذه, فتأخذ من الموهوب ضرائب على الدخل وتمنحها للعاجز.

ورغم ما بها من صعوبات فى التنفيذ, فإن نظرية دوركين عن العدالة تتوازى مع محاولة رولز لوضع قواعد ومبادئ لممارسات التوزيع فى الديمقراطيات الليبرالية الحديثة، غير أن النقاد المنادين بالمساواة قالوا إن هذه النظرية تركز تركيزًا ضيقًا على مسألة الموارد، فحتى لو حصل الجميع على نصيب متساوٍ من الموارد, كما تطلب نظرية دوركين فقد لا تتساوى قدرتهم على تحويلها إلى خير أو نفع أو سعادة، ولذا اقترح أمارتيا سن ***Amartya Sen*** مسألة "المساواة فى القدرات الأساسية"، أى أن يكون الناس متساوين فى قدراتهم على القيام ببعض الأمور مثل التربية والغذاء السليم والمقدرة على الحركة بحرية وتجنب الموت المبكر (***Sen 1982; 1992***). أما ج.ا.كوهين ***G.A .Cohen*** فقد اقترح "القدرة المتساوية على الوصول إلى المزايا" حيث "المزايا" هى مزيج من الموارد والرفاهة معًا (***Cohen 1989***).

السمة المشتركة فى كل هذه النظريات– وهى مشتركة كذلك مع نظرية رولز– هى رفض فكرة الاستحقاق. فالعدالة الاجتماعية لا تعنى أن من يساهم مساهمة اقتصادية أكبر يستحق دخلا أكبر أو مزايا أكثر، فالمنظرون فى نظرية العدالة يرون أنه بما أن إسهامات الفرد تعود إلى مواهبه الطبيعية التى لا دخل له بها ولا يد له فيها, فذلك يعنى أنه لا يستحق المزيد من الدخل أو المزايا لأنه يشارك بنصيب أكبر، فالفرد يستحق الأكثر فقط لو أن مجهوده أكبر، هذه السمة

تبعد نظريات المساواة عن الرأى العام لأن مسألة الاستحقاق تتبوأ مكانة محورية فى فكر العامة ومفهومهم عن العدالة الاجتماعية، وقد حاول بعض المفكرين التحليليين أن ينقذوا فكرة الاستحقاق من نقد المنادين بالمساواة قائلين إن أى نظرية مكتملة عن العدالة الاجتماعية لابد من أن تجد مكانًا للاستحقاق بجانب المساواة ومبادئ التوزيع الأخرى (*Lucas 1980, Sher 1987; Miller 1999*).

اقترح مايكل ڤالتسر *Michael Walzer* فهمًا مختلفًا عن معنى العدالة وقيمتها حيث رفض فكرة أن العدالة هى التوزيع المتساوى لأى موارد داخلية أو خارجية، فالعدالة هى مجموع سلع اجتماعية مختلفة من مال وقوة سياسية وتعليم ومنصب, وكلها مجالات مختلفة ينطبق على كل منها مبدأ توزيع مختلف، ومادام أن هذه المجالات منفصلة ومادام الفرد لا يستطيع أن يحول المزايا التى حصل عليها فى مجال منها إلى مجال آخر، فسوف ينشأ نوع من المساواة التى أسماها ڤالتسر بـ"المساواة المركبة"، بحيث يصبح بعض الناس فى المجتمع متميزين فى مجال المال وآخرون فى مجال القوة أو النفوذ السياسى وغيرهم فى التعليم وهكذا، وبالتالى فإن الكل متميز والجميع متساوٍ فى مجموعه مع الآخرين، وهذا يعنى أيضًا أن ڤالتسر استطاع أن يجد مكانًا ولو محدودًا لمسألة الاستحقاق فى نظرية المساواة، ومادامت هناك أشكال محددة للاستحقاق فى بعض المجالات المعينة ولا يوجد استحقاق عام أو شامل, فإن الاستحقاق لن يهدد المساواة الاجتماعية.

تحدى الجماعية

مشكلة أخرى من مشكلات نظريات العدالة– فى رأى ڤالتسر *Walzer* – كونها نظريات مطلقة وعامة، وفى مقابلها يضع منهجه المحدد الذى يهتم بالتاريخ والثقافة والانتماء القائم فى مجتمعاتنا وليس الظروف الافتراضية فى مجتمعات من وحى الخيال (*Walzer 1983, pp.xiv and 5*)، وهو يسترعى الاهتمام إلى أهمية الجماعة الاجتماعية حيث وجد، هو وغيره من كتاب أوائل الثمانينيات، أنها تعانى إهمالا فلسفيًا وسياسيًا.

المنادون بالعودة إلى الجماعة الاجتماعية لا يعتقدون أيضًا أن هذا التجاهل التنظيرى قد جاء بالمصادفة مع تآكل دور الجماعة الاجتماعية الذى صار واقعًا فى العالم المحيط بهم، وقد رأى كل من فالتسر ***Walzer*** و أليسدير ماكنتاير ***Alisdair MacIntyre (1981)*** ومايكل ساندال ***Michael Sandel (1982)*** وتشارلز تيلور ***Charles Taylor (1985)*** وغيرهم أن تأكيد عدالة التوزيع وحقوق الفرد أدى إلى انقسام مواطنى الدولة الحديثة ضد بعضهم البعض، وأدى ذلك بدوره إلى العزلة والاغتراب والكراهية بدلا من الانتماء إلى مؤسسة مدنية واحدة، هذا الاهتمام بما للفردانية من آثار هدامة ليس جديدًا، فقد عبر هيجل وتوكفى ودوركايم والمثاليون البريطانيون فى القرن التاسع عشر، عنها كما عبر عنها روسو وغيره قبل ذلك، غير أن هذا النقاش قد بُعث من جديد وأصبح له معارضون آخرون, فيما عرف بالجدل الليبرالى- الجماعى.

أثار الجماعيون أربعة اعتراضات ضد خصومهم "الليبراليين" أو "الفردانيين". كان الاعتراض الأول هو الشكوى التى لاحظها فالتسر من أن المنطق المجرد لن يكون له الثقل الذى يعول عليه الفلاسفة فى محاولتهم أن يصنعوا ركائز للعدالة والأخلاق، فمثل هذا "المشروع التنويرى" (***MacIntyre 1981***) محكوم عليه بالفشل إذا لم يدرك أن التفكير فى هذه الأمور لا يمكن أن يتم بمعزل عن التقاليد والممارسات المشتركة وما لكل منها من أدوار ومسئوليات وفضائل. ثانيًا فإن التأكيد الليبرالى على الحقوق الفردية والعدالة يأتى على حساب الواجب المدنى والمصلحة العامة، وبكلمات ساندل ***Sandel*** فإن "العدالة تجد حدودها فى أشكال الجماعات التى تهتم بهوية أفرادها كما تهتم بمصالحهم"، "إنى أدين للبعض بأكثر مما تتطلب العدالة، وربما بأكثر مما تسمح به، بفضل الانتماءات والالتزامات التى تكوِّن هويتى" (***Sandal 1982, pp.182 and 179***)، الاتهام الثالث هو أن الليبراليين المعاصرين لا يرون هذه الانتماءات والالتزامات لأنهم يعتمدون على مفهوم ضيق عن الذات- حسب تعبير ساندل، وهو مفهوم خاطئ ومغرض لأن ذوات الأفراد تتكون بفعل المجتمعات التى ترعاهم وتدعمهم، وعندما يشجع رولز

وغيره من "الليبراليين الأفراد" أن ينعزلوا عن هذه الجماعات الاجتماعية فإنهم سوف ينضمون إلى مؤسسة انهزامية تحطم الذات. أما الاعتراض الرابع فهو أن هذه النظريات المطلقة والعامة عن العدالة والحقوق قد أسهمت فى انسحاب الفرد إلى حياته الخاصة وإصراره على حقوقه حتى وإن تعارضت مع حقوق الآخرين مما يهدد المجتمعات الحديثة، وكانت المصلحة المشتركة أو حتى الفكر المشترك بين المواطنين محدودة للغاية. وكما قال ماك إنتاير فإن الصراع بين دعاة المواقف الأخلاقية المختلفة قد مزق المجتمعات الحديثة فأصبحت السياسة "حربًا أهلية تدور بوسائل أخرى" (*MacIntyre 1981, p.253*)، وأفضل ما يمكننا فعله فى هذه الظروف هو أن نحاول أن نشكل "الأنماط المحلية من المجتمع حيث يمكن دعم المدنية والحياة الفكرية والأخلاقية فى عصور الظلام الجديدة التى تخيم علينا" (*MacIntyre 1981, p.263*).

وقبل أن ننتقل إلى الدفاع "الليبرالى" ينبغى أن نؤكد أن نقاد الليبرالية من أصحاب المنهج الجماعى لا يشكلون مدرسة قائمة بذاتها ولا يمثلون تحديًا واضحًا لليبرالية، فبعض المفكرين من ذوى الميول الجماعية يصرون على تسمية أنفسهم ليبراليين (*Galston 1991; Spragens 1995*)، والحقيقة أن الهم الشاغل للجماعيين هو أن الليبراليين الآخرين يهتمون كثيرًا بحقوق الفرد وحرياته لدرجة قد تعرض المجتمعات الليبرالية بكاملها للخطر، لكن هل لهذا الاهتمام أساس حقيقى؟ هذا سؤال يطرحه الجانب الليبرالى ردًا على "الجماعيين".

وهنا يمكننا تمييز ثلاثة استجابات متشابكة. الأولى هى أن الجماعيين قد أساءوا فهم تجريدية النظريات التى ينتقدونها، وبالتالى يرى رولز (*1993* المحاضرة الأولى) أن مفهومه "السياسى" عن الذات كشىء له الأولوية على أهدافها ليس ادعاء – ميتافيزيقيًا عن طبيعة الذات كما يعتقد ساندل، لكنه أسلوب للتعبير عن الأحزاب التى تختار مبادئ العدالة من خلف "حجاب الجهل"، ولا يحتاج هذا المفهوم عن الفرد كذات واعية قادرة على اختيار أهدافها من الليبراليين أن ينكروا أن الهوية الفردية هى فى جوانب عدة نتاج الظروف الاجتماعية التى لا يملك الإنسان أن يختارها، فحسبما يرى ويل كيمليكا

أن "الأمــر المحــورى بالنسبــة لوجهة النظر الليبرالية لــيس ***Will Kymlicka*** أن نـــدرك الذات على أنها أهــم من الغايات لكن أن نفهم أننا أهــم مـــن غايتنـــا بمعنى أنه لا يوجد هدف أو غاية تستثنى من إعـــادة الفهـــم أو إعـــادة الاختبـــار (***Kymlicka 1989, p.52***)، فإذا ما تم فهم ذلك، فإن رد الفعــل الثـــانى هـــو أن نضمن، كما فعــل كيمليكـــا ودوركـــين ***Dworkin*** (***1986;1992***) وجيـــويرث ***Gewirth*** (***1996***)، أن يعطى الليبراليـــون اهتمامًـــا أكبـــر بالانتمـــاء والهويـــة والمجتمع، مع الإصرار أن يقوموا بذلك بكفاءة فى إطار نظريـــاتهم القائمـــة، رد الفعل الثالث، فى النهاية، هو الإشارة إلى أخطار مناداة النقاد بتقاليد الجماعة، فكما أن للمجتمعات مزايا فإن لها عيوبًا من ضمنها التكبر وعـــدم التـــسامح والأشـــكال المختلفة من الظلم والاستغلال، وكون أن الجماعيين لا يعرفون هذه العيوب يـــدل على تناقض نظرياتهم النقدية فكأنهم يريدوننا أن نعيش فى عالم ولا نؤمن بقيمـــه: "إنهم يريدوننا أن نعيش فى "ســـالم" ولا نـــؤمن بالـــسحرة" (***Gutmann 1992, p.133; Friedman 1992***)، فلـــو أن الليبـــراليين اعتمـــدوا علـــى المطلـــق والاعتبارات العامة فى نظرياتهم عن العدالة والحقوق فـــذلك لأنهـــم يريـــدون أن يتخطوا- ويقيّموا نقديًّا - التحيزات المحلية التى ينبغى على الجماعيين أن يقبلوها.

ويؤكد الجماعيون حساسيتهم تجاه هذه النقطة الأخيرة، وقد تبنى بعضهم مثل ساندل ***Sandel*** (***1996***) "المذهب الجمهورى" على أنه المسمى الصحيح لموقفهم، وفى تحالفهم مع التقاليد الكلاسيكية أو الجمهورية المدنية فـــى الفكـــر الـــسياسى، أظهروا عدم رغبتهم فى تقبل كافة أشكال الجماعة، كما أنهم اختصروا المسافـــة بينهم وبين مـــن اعتنقوا "الجمهورية المدنية فى شكلها الليبرالـــى" (***Dworkin 1992, p.220; Burtt 1993; Pettit 1997***). وفضل البعض أن يحتفظ بمسمى المجتمعيين لكنهم أكدوا على رغبتهم فى إحداث تـــوازن بـــين الحقـــوق الفرديـــة والمسئولية المدنية (***Etzioni 1997***) وأن يقتربوا من نموذج حياة الجماعة، الحياة التى نتعلم فيها قيمة تكامل جهودنا الفردية مع حاجات غيرنا من الناس وطموحاتهم (***Tam 1998, p.220***).

وسواء كان المذهب الجماعى على حق أم لا كنقد لليبرالية فإنه بذلك قد لمس وترًا سياسيًّا، وهناك جريدة جمعانية هى جريدة الجماعة الواعية ***The Responsive Community*** وبرنامج سياسى جمعى وشبكة عمل جمعانية فى أوروبا وأمريكا الشمالية، ومع أنه لا يوجد حزب جمعى يتنافس على السلطة فإن الأفكار والخطابة عن الجماعة قد تساعد فى العديد من الأحزاب والأماكن أبرزهما إدارة كلينتون ***Clinton*** فى الولايات المتحدة وحكومة حزب العمل التى يرأسها تونى بلير ***Tony Blair***، وربما يكون الجماعيون قد أحدثوا تأثيرًا أكبر من غيرهم من السياسيين الذين حاولوا بنظرياتهم الفردية المطلقة أن يناقضوهم أو يخالفوهم.

خاتمة

إن أى محاولة لتقييم إنجازات الفلسفة السياسية التحليلية فى القرن العشرين سوف تواجه صعوبتين، الأولى هى أن موضوعنا عملية مستمرة، أو قل إن شئت صناعة نامية، حيث إن المشاركين فى المنهج التحليلى يتناولون موضوعات جديدة ويجوبون أنحاء العالم، وقد لا تسمح لنا المساحة هنا أن نجوب الأرجاء لكى نأتى بكافة أبعاد النظرية السياسية التحليلية فى هذا الفصل؛ وبالإضافة إلى الموضوعات التى ناقشناها ينبغى للمعالجة الكاملة أن تحلل موضوعات السلطة والحرية والقوة وغيرها من المفاهيم السياسية، وتناقش أساليب التصويت ونظم التمثيل وغيرها من موضوعات فى النظرية الديمقراطية كما قد تهتم بمعاناة السجناء وغير ذلك من مفاهيم نظرية الاختيار الاجتماعى لتوضح المشكلات المختلفة فى السياسة؛ كما تناقش ما كتب عن القانون والنظم القانونية.

أما الصعوبة الثانية فهى فى تحديد ما يعتبر نجاحًا أو فشلا بالنسبة لمؤسسة من هذا النوع، فلو أن الهدف هو التوصل إلى فهم ثابت ومؤكد لا تختلف عليه المفاهيم الأساسية، أو التوصل إلى توافق كامل على المبادئ الأساسية، يكون المفكرون التحليليون قد فشلوا تمامًا، حتى عندما يبدو تحليل مفهوم ما محددًا – كما

فى كتابات حنا بتكين ***Hanna Pitkin*** عن الشئون النيابية (***Pitkin 1967***)- فإن هذا الاتفاق على المفهوم لا يؤدى إلى اتفاق على الشكل السياسي أو المؤسسى الذى ينبغى أن يكون عليه التمثيل النيابى، بهذا المقياس فإن هناك شكًا فى أن تنجح أى نظرية سياسية، كما أن هذا ليس هو المقياس الذى سعى إليه معظم المفكرين التحليلين، وفى رأى برلين ***Berlin*** وغيره من المنادين بالتعدد القيمى أغلق الجدال حول مسألة السلع المعمرة احتمالية وجود اتفاق حول المبادئ العامة، ثم إن تحليل المفاهيم قد علم معظم المفكرين التحليلين أن المفاهيم السياسية قابلة دائمًا للنقاش والجدل (***Gallie 1966; MacIntyre 1973; but cf. Ball 1988, ch.1***) وبالتالى لا يمكن تعريفها تعريفًا دقيقًا، السياسة نشاط مستمر ومتطور من خلال النقاش والحوار وبالتالى فهى تعتمد على المفاهيم بدرجة كبيرة، وتحليل المفاهيم يغير الأسلوب الذى يفهم به الناس معانى الحرية والعدالة والديمقراطية والصالح العام (***Ball, Farr and Hanson 1989***)، وفى هذه الحالة سوف يفشلون فى التوصل إلى اتفاق على المفاهيم الرئيسية بما لا يدع مجالا للجدل.

لكن إذا كان هدف المدرسة التحليلية هو أن تضفى على الفكر السياسى وضوحًا فى المفاهيم وقوة فى النقاش، ومن ثم تشجع المواطنين على التفكير الواضح فى قضايا العصر السياسية، فإن الفلسفة السياسية التحليلية قد أحرزت بالتأكيد بعض النجاح، ومن الأدلة على ذلك استمرار أهمية مفاهيم مثل الحرية السلبية والإيجابية والمساواة فى الفرص وحقوق الإنسان والمصلحة العامة فى المناقشات السياسية، ودليل آخر هو الطريقة التى استطاع من خلالها المفكرون التحليليون أن يشحذوا مهاراتهم لكى يجاروا الاهتمامات الجديدة حيث سياسة اليوم تغيِّر اتجاهاتها، كان ذلك واضحًا فى السنوات الأخيرة حيث راح العديد من هؤلاء المنظرين يناقشون قضايا مثل التعليم والتعددية الثقافية والقومية والعدالة العالمية والعدالة بين الأجيال والمخاطر التى تهدد البيئة، قد يكون المنظرون التحليليون أكاديميين، لكنهم أكاديميون يعتقدون أن نظريتهم يمكن وينبغى أن تؤدى إلى الممارسة السياسية، وفى هذا الصدد، فإن النظرية السياسية التحليلية ستظل نظرية سياسية مكتوبة من وجهة نظر المواطن المسئول.

الجزء الرابع

الحركات الاجتماعية الجديدة وسياسات الاختلاف

٢٢ـ بين سلاميتين

مارتين سيدل *Martin Ceadel*(*)

منذ بداية الحقبة السياسية الحديثة – إن لم يكن من قبل ذلك – ومعظم الناس فى كل البلدان تقريبًا يعتقدون أن وقوع الحروب الدولية يمكن الحد منه لو أن كل الدول نبذت العدوان مع حفاظها على القوات المسلحة– والتحالفات العسكرية إذا لزم الأمر – لصد من تغريبهم الآمال التوسعية، وهو موقف رادع, تحتاج مصداقيته إلى وجود المقدرة على القتال.

هذه النظرة التى يعتنقها معظم الناس تسمى هنا بـ"الدفاعية" لأنها تعتبر جهود الدفاع الوطنى أفضل وقاية ضد الحرب كما ترى أن الدفاع عن النفس مبرر كافٍ للقتال (*Ceadel 1987, ch.5*)، ورفضها للعدوان يميزها عن كل من النزعة العسكرية التى تمجد القتال، وترى أن غزو الدول القوية للدول الضعيفة يسهم فى تقدم الحضارة، كما يميزها عن الاجتياح الذى يبرر العدوان بزعم نشر العدالة ومن ثم السلام (*Ceadel 1987, chs.3 &4*)، وتتلخص الدفاعية عادة فى القول اللاتينى المأثور"إن كنت تريد السلام فعليك أن تستعد للحرب"، كان مروِّجو هذا القول وداعموه يتعاملون معه كحقيقة واقعة حتى بداية الحرب الباردة عندما بدأت مدرسة "واقعية" من الطلاب الأكاديميين دارسى العلاقات الدولية تصوغ فرضياتها الفكرية لتقوم بتبريرها، وارتبطت هذه بمبادئ أخلاقية تبحث فى ظروف قيام حرب عادلة (*jus ad bellum*) والأساليب القتالية التى يمكن أن تستخدم باسمها (*jus in bello*) (*Johnson 1975; 1981*).

هذا الفصل ليس معنيًّا بالدفاعية وما يرتبط بها من حرب عادلة ولا بالنزعة العسكرية أو الغزو، وإنما يحلل فكر الأقلية التى – بالإضافة إلى رفض العدوان– تعتبر الدفاعية أيضًا أمرًا سلبيًّا للغاية لأنها لا تطمح إلى ما هو أكثر من هدنة دائمة

(*) أستاذ السياسة بجامعة اكسفورد وزميل "نيو كولدج"

وتخفيف وطأة الأعمال العسكرية إذا وقعت الحرب، وقد أصرت هذه الأقلية التي أصبحت تعرف بـ"حركة السلام"، وهو مصطلح دخل اللغة الإنجليزية منذ أربعينيات القرن التاسع عشر محل مصطلح القرن الثامن عشر "أصدقاء السلام" – أصرت على أن الإصلاح الأخلاقى والسياسى قد يلغى الحرب ليحل محلها سلام حقيقى ودائم.

منذ أن ظهرت حركة السلام فى أواخر القرن الثامن عشر وهى تتكون من كل أصحاب الأحكام المطلقة والإصلاحيين (***Ceadel 1996; 2000***)، أصحاب الأحكام المطلقة يرون أن القوة العسكرية يمكن الاستغناء عنها تمامًا وبالكامل فى حال وجود اعتراضات يمليها الضمير ضد الجهود الحربية، كما يصرون على أن الحرب دائمًا خيار خطأ، وهو الموقف الذى نبع من خلال الأصولية الدينية, رغم أن أقرب ما يوازيه فى السياسات الداخلية هو الفوضوية غير العنيفة، ويقول الإصلاحيون إن القضاء على الحرب ممكن من خلال التغيير على مستوى البنى السياسية أكثر مما هو على مستوى ضمائر الأفراد (كما أشار مثلا ر.سامبسون ***R.Sampson*** فى كتاب رايت ***Wight*** وأوجارد ***Augarde*** فى ***1990 p.51***)، ويرون أن القوة العسكرية ستكون مطلوبة إلى أن يتم القضاء على أسباب العدوان (كما يصر أصحاب المنهج الدفاعى أيضًا)؛ لكن ينبغى أن تكون ملائمة للقضية التقدمية التى ستلغى الحرب، فمثلا يعتقد بعض الإصلاحيين أن الحرب من أجل احتفاظ دولة ما ببعض مستعمراتها– رغم أن ذلك عمل دفاعى–لن تكون مبررة لأن الاستعمار فى حد ذاته عقبة فى طريق السلام العالمى، إن الأفكار الإصلاحية عن العلاقات الدولية– وهى من منتجات التنوير– هى النظير للأفكار التقدمية عن السياسات الداخلية.

ورغم أن معظم نشطاء السلام استطاعوا أن يتفهموا الفرق بين المنهجين: المطلق والإصلاحى من البداية, فإن العامة لم يتفهموا هذا الفرق, وقد يعود ذلك جزئيًا إلى عدم الاتفاق على المصطلحات، قبل بداية القرن العشرين لم يكن هناك تعريف معين يطلق على صاحب المذهب المطلق (أحيانًا كان يقال "غير مقاوم")

ولا على صاحب المنهج الإصلاحى (رغم استخدام وصف "المنادى بالحرب الدفاعية من أجل السلام" كما هو عند الأمريكى اليو باريت ***Elihu Burritt*** أحد دعاة النهج الإطلاقى فى ١٨٤٦ (***Ceadel 1996, p.28***)، وكان ذلك من أبلغ التسميات التى أطلقت على أصحاب المذهبين، وكان ظهور كلمة "السلامية" ***pacifism*** سببًا فى زيادة عدم الوضوح بدلا من الحد منه، وقد تم صوغ هذا المصطلح فى اللغة الفرنسية فى عام ١٩٠١[١]، ثم تبنته معظم اللغات الأخرى خلال عقد، رغم أن البعض من الحريصين على صفاء اللغة حاولوا الإصرار على لفظ ***pacificism*** باعتباره اللفظ الإنجليزى الدقيق الصحيح، وقد بدأ المصطلح الجديد كمصطلح عام يهدف إلى إظهار ما لحركة السلام من برنامج إيجابى– وهو برنامج أشمل وأعم من الفيدرالية العالمية التى أرادت إحدى الطوائف الانتماء إليها، وبالتالى, ولكون الإصلاحيين أكثر عددًا من أصحاب المذهب المطلق, فإن المصطلح حمل معنى المعارضة للمذهب الدفاعى (وللمذهبين الحربى والاجتياحى)، وفى أوروبا– حيث كان المذهب المطلق أضعف كثيرًا منه فى العالم الناطق بالإنجليزية – لم تفقد السلامية ***pacifism*** ذلك المعنى العام، وفى الظروف النادرة عندما كان الموقف يتطلب المزيد من الإيضاح كان يتم إضافة صفة مثل "المطلقة" أو "الكاملة".

لكنه فى بريطانيا والولايات المتحدة حيث كان الموقف المطلق أكثر تأثيرًا اكتسب المعنى للسلامية أولوية، وقد بدأ هذا التغير فى المعنى أثناء الحرب العالمية الأولى كنتيجة للدعاية التى أثارها معارضو السلام المطلق، واكتمل ذلك فى النصف الثانى من ثلاثينيات القرن العشرين عندما اتفق الإصلاحيون على استخدام القوة العسكرية دفاعيًا لمقاومة التوسع الاستعمارى الألمانى والإيطالى واليابانى.

---

(١) على يد ناشط السلام الفرنسى إميل آرنو Emile Arnaud فى أغسطس عام ١٩٠١ فى مقال له بجريدة L'Indépendence Belge . انظر(Cooper 1991, p.60) . ثم أعاد نشر هذا المقال فى جريدة Les Etats-Unis d' Europe فى الشهر نفسه، وبعد أن تحدث أرنو فى مؤتمر السلام بـ"جلاسجو" فى الشهر التالى, وردت فى التقرير الرسمى ترجمة les pacifistes بـ" أصدقاء السلام" friends of peace وهو مصطلح يعود إلى القرن الثامن عشر (1901, pp.74,79).

وجعلوا من صفة "سلامى- ***pacifist***" مصطلحًا يطلق على الأقلية التى ظلت على قناعتها وإصرارها بعدم تبرير الحرب الدفاعية حتى ضد الاعتداء السلطوى.

وقد أدى ذلك إلى عدم وجود كلمة فى اللغة الإنجليزية تطلق على الغالبية الإصلاحية فى حركة السلام, وهو ما دعا ا.ج.پ.تيلور ***A.J.P Taylor*** المؤرخ بأكسفورد أن يقترح تبنى مصطلح ***pacificism*** (***Taylor 1957, p.51***)، ويبدو أنه لم يكن على علم بأن هذا كان تنويعًا نقيًا على مصطلح الـ ***pacifism*** أكثر منه كلمة مستقلة بذاتها، لكن مقترحه هذا كان يحدد من كانوا مسالمين فى منهجهم تجاه العلاقات الدولية بدون معارضة أصولية للقوة العسكرية فى كل الظروف، وفى ظل غياب مصطلح بديل فسوف نستخدم هذا المصطلح فى هذا الباب.

السلامية ***pacifism*** (أو المنهج المطلق) والسلامية ***pacificism*** (المنهج الإصلاحى) منهجان مختلفان بما يكفى بحيث لن يحتاجا إلى الإيضاح المستقل هنا, لكننا سنأخذ المصطلح الثانى أولا لأنه يحمل وجهة النظر الأكثر شيوعًا ولأن له دلالة لفظية على المصطلح الآخر- وليس العكس.

السلامية الإصلاحية

ظهرت السلامية الإصلاحية ***pacificism*** أول ما ظهرت فى القرن الثامن عشر[٢]، عندما زاد الاعتقاد فى مدى توافق المصالح الدولية وفى قدرة الضغوط الجماهيرية على تغيير سياسات الحكومة، كان ذلك فى بريطانيا - حيث سيركز عليها هذا الفصل من الكتاب - ثم بقية العالم الناطق بالإنجليزية ثم فى الدول المنخفضة واسكاندناڤيا، وتشعب الأمر بتشعب الأيديولوچيات الإصلاحية بدءًا بالأشكال الراديكالية والليبرالية منذ تسعينيات القرن الثامن عشر فصاعدًا، التى

---

(٢) انظر Ceadel (1996, pp.6-7, 63-6) للتعرف على ما يميز السلامية الإصلاحية عن المحاولات السابقة لتحسين العلاقات الدولية، التى بدأت تتوالى منذ أوائل القرن الرابع عشر.

ألقت باللوم على أنانية النخب وعدم جدارتها مما أدى إلى قيام الحروب, ورأت أن السلطة الشعبية هى الحل وخاصة بعد ثلاثينيات القرن التاسع عشر حيث ألقت السلامية الليبرالية باللوم على الاهتمام الزائف وغير العقلانى بتسيد الدولة فوق غيرها من الدول وهو ما يؤدى إلى الحروب – واقترحت وجود حلول دولية لهذه المشكلة مثل الاعتماد الاقتصادى المتبادل وإصلاح القانون الدولى– وكان منها أيضًا الاهتمام بالمنظمات العالمية التى لم تكن تجد الكثير من الدعم قبل الحرب العالمية الأولى، وبحلول منتصف القرن التاسع عشر تبنى كل من الراديكاليين والليبراليين وجهة النظر التى طرحها ريتشارد كوبدن ***Richard Cobden***، المروج للتجارة الحرة، وهى أنه مادامت الطبقة الأرستقراطية قد فقدت جزءًا من قوتها لصالح الطبقات التجارية فإن السياسات الخارجية سوف تكون أكثر مسالمة.

بيد أنه فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر كانت السلامية الإصلاحية فى موقع الدفاع بسبب الداروينية الاجتماعية وبسبب توحد ألمانيا واتجاهها إلى التصنيع وزيادة التنافس الاستعمارى، وكانت كل هذه العوامل تدعم النظرة الدفاعية أو العسكرية العالمية، أما الهجوم المضاد والرد على ذلك الاتهام فجاء على يدى اثنين من المفكرين كانا مرتبطين بروسيا وهما چاك نوڤيكو ***Jacques Novicow*** وإيڤان بلوك ***Ivan Block***. كان نوڤيكو ابنًا لرجل صناعة روسى سافر وتعلم فى دول عديدة، قال فى ١٨٦٣ إن المتضمنات الحقيقية لفكر دارون كانت مناهضة للحرب، فرغم أن الوجود الإنسانى كان عبارة عن سلسلة من الصراعات فإن الذكاء– وليس التشاحن والحروب – هو الذى سيسود فى النهاية ولابد للقوانين العلمية من أن تمحو "حالة الحرب الدائمة بين الشعوب المتحضرة"، ويستطيع نشطاء السلام أن يعمقوا هذه العملية بأن يتحدثوا عن مصلحة الإنسان بدلا من أن يتحدثوا عن المشاعر وبأن يديروا الحملات من أجل هدف عملى مثل الفيدرالية الأوروبية بدلا من هدف يوتوپى مثل السلام الدائم (***Novicow 1893, pp.424,691-5***)، وللمزيد عن "بيولوچية السلام" بوجه عام انظر كروك ***Crook 1994***)، ثم أكد فى كتاباته اللاحقة المروجة لآرائه عن حركة السلام أن: "الحرب هى الاختيار الأسوأ الذى يدمر

الأكثر تحضرًا ويترك الأكثر بربرية", وقال إن "قانون داروين يمنع البشرية من الاتفاق معًا فى فيدرالية واحدة يسودها السلام" (*Novicow 1912, pp.67,164*). أما بلوك ***Bloch*** فقد كان مصرفيًا ومهندس سكك حديدية وهو من أصول بولندية يهودية، ويعود إليه الفضل فى التأثير على القيصر الروسى لعقد مؤتمر لاهاى فى ١٨٩٩، وقال إنه بناء على التطورات التقنية الحديثة "فإن الحرب أصبحت من ضروب المستحيل إلا إذا كان ثمنها الانتحار"، واستعمال السلاح يعنى أنه "فى أى صراع مستقبلى كبير سيزداد القتل والذبح والدمار بحيث تعجز الجيوش عن أن تصل بالمعركة إلى نتيجة محددة"؛ ومن ثم تنشأ حرب استنزاف تسفر عن المجاعات والإفلاس القومى والانهيار الاجتماعى والثورة الاشتراكية (*Bloch 1899, pp.xvi-xvii,xxxi*).

وفى بداية القرن العشرين أصدر كاتبان بريطانيان هما ج.أ.هوبسون ***J.A.Hobson*** ونورمان أنجل ***Norman Angell*** تحليلات مؤثرة وائما فيها السلام الإصلاحى الراديكالى والليبرالى مع الظروف المتغيرة، وقد واجه هوبسون الحماسة الشعبية لحرب البوير، واعترض على هذه الحرب قائلا إن السبب الرئيسى لها هو فساد أعصاب العامة بسبب الظروف المعيشية السيئة فى المدن الصناعية الكبرى، وكذلك الصحافة المسمومة غير الموضوعية التى تُعمل أشد أنواع التمييز العنصرى (*Hobson 1901, pp.1,7,125*)، لكنه رفض فى كتابه المهم "دراسة عن الإمبريالية" ***Imperialism: A Study*** التشخيص الذى يرجع الحرب أو الأخطاء القومية إلى تفجر المشاعر الوطنية إلى أخطاء رجال الدولة والسياسة، وأصر على أن الحرب- رغم كونها غير عقلانية "من وجهة نظر الشعب بالكامل"- كانت عقلانية تمامًا من وجهة نظر طبقات معينة فى هذا الشعب"- وهى طبقة الممولين الذين لا يجدون استثمارًا مربحًا فى داخل البلاد بسبب عدم وجود قوة شرائية كافية فى مجتمع لا مساواة فيه, فراحوا يستثمرون فى الخارج ويتوقعون من الدولة أن تستخدم القوة لحماية مصالحهم وممتلكاتهم أو تنميتها. ورغم أن التحليل الاقتصادى لهوبسون كان جديدًا, فإن وصفته السياسية

كانت راديكالية تقليدية الطابع "لو منحت الحكومة الشعبية الأمان- شكلا وموضوعًا – تكون قد أعطت الأمان للنزعة العالمية، وإذا حافظت على حكومة الطبقات تكون قد حافظت على الاستعمار العسكرى والصراع العالمى" .(*Hobson 1902, pp.52,171*)

عارض الليبرالى نورمان أنچل (واسمه الكامل رالف نورمان أنچل لين ***Ralph Norman Angell Lane***) هذا الافتراض الذى يقول "لو أن التأثير المالى بقى فى أيد ديمقراطية أمينة فلن نخشى شيئًا". وبدلا من ذلك تأثر بدراسة "لى بون" (*Le Bon 1895*) عن سيكولوچية العوام كما تأثر بملاحظاته الشخصية عن المخاوف الشعبية والمشاعر المعادية للغرباء فى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا, فراح يؤكد دور العوامل غير الاقتصادية مثل شدة العاطفة فى العقل الجمعى فى إحباط آمال كوبدن (*Lane 1903, p.30*)، ومع زيادة سباق التسلح البحرى الإنجليزى- الألمانى ازداد أنچل اقتناعًا بصحة اعتقاد كوبدن بأن الاعتبارات المالية كانت تشير إلى اتجاه معاد للحرب، وفى كتيب نشر له عام ١٩٠٩– توسع فيه فى العام التالى ليصبح أفضل الكتب مبيعًا تحت عنوان "الوهم الكبير" *The Great Illusion*, أكد أن حتى الحرب الناجحة التى تفضى إلى الانتصار سوف تكون مناهضة للإنتاج وذلك بسبب التبادل المالى المعقد بين الرأسماليين فى العالم (*Angell 1909a, p.44*)، فلو أن ألمانيا استطاعت أن تستولى على ثروة بريطانيا أو مستعمراتها, فإن ذلك سوف يؤدى من ناحية أخرى إلى صعوبات مالية حادة مما سيجعل ألمانيا فى النهاية خاسرة اقتصاديًا بدرجة كبيرة. لكن بعيدًا عن محاولة إبعاد "سلاميته الجديدة" المغرقة فى المادية عن الأخلاق السائدة فى حركة السلام القديمة – كما قال نوڤيكو – وتحويلها نحو النخب السياسية أكثر منها نحو العوام – فإن أنچل لم يقدم علاجًا غير التعليم.

كان رد الاشتراكيين على هذا النقد الراديكالى والليبرالى أن ألقوا اللوم على الرأسمالية كمسبب للحرب، ورغم أن هذا التيار من السلامية قد ظهر بشكل متقطع

منذ منتصف القرن التاسع عشر فإنه لم يترسخ داخل جدليات الحرب أو السلام إلا عندما أصبحت الاشتراكية قوة يعتد بها فى السياسات الداخلية، ولذا فإن تأكيدات كتلك التى قال بها السياسى الأسكتلندى "كير هاردى" ***Keir Hardie*** فى ١٩٠٧ أصبحت شائعة منذ أوائل القرن العشرين حين قال: "ليس ثمة أمل فى أن تنتصر مبادئ السلام حتى يعاد تنظيم المجتمع وفقًا للقواعد الشيوعية غير التنافسية، وهذا من ضمن الأسباب التى تجعلنى اشتراكيًّا".

جاءت الحرب العالمية الأولى صدمة لكل دعاة السلامية فى العالم على اختلاف توجهاتهم، لكنها كانت حافزًا فى الوقت نفسه، كانت توقعات الصحفى الإنجليزى هـ.ن.بريلزفورد ***H.N.Brailsford*** قبل شهور فقط بأنه "لن تكون هناك حروب أخرى بين القوى العظمى الست" ***(Brailsford 1914, p.35)***. وكأنها مجرد إرضاء للنفس، كانت- بشكل أو آخر- تمشيًّا مع القلق بشأن سباق التسلح، فقبل ١٩١٤ كان السواد الأعظم من الليبراليين الأنجلو أمريكيين إما يتوقعون أن يعمل التحكيم من خلال ترتيبات ثنائية (يساعدهم عليها هيئة المحكمين المتفق عليها فى مؤتمر لاهاى ١٨٩٩) أو يتحدثون باستفاضة- وإن كان بعدم وضوح- عن الفيدرالية، والآن اتحدوا سريعًا لدعم "عصبة الأمم"، وهى منظمة عالمية دائمة تطلب من الدول الأعضاء بها أن تحيل كل نزاعاتها الدولية إلى طرف ثالث (وإن لن يتم قبول تحكيم هذا الطرف فى كل الحالات)؛ وأن يدعم بعضها بعضًا فى حال العدوان عليها- لكن دون إخلال بالسيادة الوطنية.

كان جولدزورثى لويز ديكنسون ***Goldsworthy Lowes Dickinson*** وهو عالم سياسة بجامعة كمبردج، هو المحرك الأساسى لهذا الإجماع بشأن عصبة الأمم وكان من رأيه أن النزعة العسكرية الألمانية التى سببت الحرب، كان سببها "الفوضى" العالمية التى كانت جميع هذه الدول مسئولة عنها. (انظر كتب ديكنسون عام ١٩١٥, ١٩١٦ , ١٩١٧. ولم يظهر أفضل تعبير عن أفكاره سوى بعد عقد كامل، انظر كتابه الصادر عام ١٩٢٦). وجدت فكرة إنشاء عصبة الأمم ترحيبًا

كبيرًا فى بريطانيا والولايات المتحدة, حتى إن أحد نشطاء السلام الألمان قال فى ١٩١٧ "إننا فى أوروبا نتحدث عن البناء على ما تم فى مؤتمر لاهاى للسلام" (***de Jong van Beek en Donk 1917, p.10***)، وتأكد نجاح عصبة الأمم عندما قرر الرئيس الأمريكى "وودرو ويلسون" ***Woodrow Wilson*** أن تدخل أمريكا الحرب، كانت نتيجة ذلك أن السلاميين الراديكاليين والدفاعيين قدموا مقترحاتهم بخصوص عصبة, كان السلاميون يريدونها هيئة عالمية تعالج الأسباب الاقتصادية للحرب إلى جانب الأسباب السياسية, والدفاعيون- الأكثر تحفظًا- يريدونها مجرد اتفاق مؤسسى أوروبى عالمى، (للمزيد عن التحليلات المختلفة انظر كتاب ***Ceadel*** الصادر عام ١٩٩١). الاشتراكيون وحدهم كانوا يرون فكرة العصبة خاطئة لأنها فكرة رأسمالية، وقد عبر كتاب لينين "الإمبريالية" ***Imperialism*** فى ١٩١٦ أشمل وأبلغ تعبير عن أفكارهم حيث تبنى الكثير من تحليلات هوبسون الاقتصادية لكنه أصر على أن القضاء على الرأسمالية نفسها هو الحل الوحيد وليس الحكم الديمقراطى.

كره الاشتراكيون عصبة الأمم التى اتُفِق على إقامتها فى ١٩١٩ وظهرت إلى حيز الوجود فى العام التالى، حيث استمروا فى إصرارهم على أن الرأسمالية- وليس الفوضى العالمية كانت- هى السبب فى الحرب (للاطلاع على الجدل الذى دار بين الاشتراكيين ومؤيدى عصبة الأمم انظر برينتون ***Brinton*** فى كتابه الصادر عام ١٩٣٥)، كما لم يحبذها الراديكاليون الذين انتقدوها لأنها ستكون فى الواقع عصبة للحكومات وليس للشعوب، ورغم ذلك كله كانت موضع اهتمام ومعقد آمال معظم السلاميين وخاصة فى بريطانيا، حتى الوسط الأكاديمى فى العلاقات الدولية- الذى ظهر فى أعقاب الحرب العالمية الأولى- كان لديه التزام معيارى كبير بها، لدرجة أن جلبرت موراى ***Gilbert Murray*** أستاذ الكلاسيكيات بجامعة أكسفورد وأحد كبار مؤيدى العصبة وصف أساتذة الجامعات ببريطانيا بقوله إنها "أستاذية عصبة الأمم".

كان مما يعاب على عصبة الأمم أن احتلت اليابان منشوريا فى ١٩٣١ وانهار مؤتمر نزع السلاح فى ١٩٣٣، والأهم من هذا وذاك احتلال موسولينى لإثيوبيا الذى اكتمل فى ١٩٣٦، وقد أدى هذا الحدث الأخير بالإضافة إلى قيام هتلر بإعادة تسليح الراين, وتمرد فرانكو فى أسبانيا فى العام نفسه، كل ذلك أدى إلى انقسام الرأى فى الدول الديمقراطية حول احتواء المعتدى أو التكيف معه، وقد دعم بعض دعاة السلامية مسألة الاحتواء كما دعمها كذلك بعض الليبراليين تحت شعار "الأمن الجماعى" لتأكيد أن التهديد بالقوة أصبحت له شرعية بحكم طابعه العالمى، وكذلك تحدث بعض الاشتراكيين عن "جبهة للسلام" تتكون من الديمقراطيات الأوروبية والاتحاد السوڤيتى, ليظهروا أن الطابع التقدمى للدول التى تحاول احتواء الموقف هو ما يشرع هذه السياسة، لكنهم اتفقوا على أنه حتى عندما يكون هناك غطاء من الأيديولوچيا التقدمية, فإن هذا الاحتواء كان يشبه كثيرًا السياسة الدفاعية القائمة على إعادة التسلح والتحالفات واتخاذ المصالح القومية عذرًا ومبررًا لها، وقد كانت السلامية دومًا تسعى لإيجاد بديل عن ذلك، ولهذا السبب فضل الكثير من السلاميين هجر العصبة ونادوا بالتهدئة تحت شعار "التغيير السلمى"، وقد اعتمد الأكاديميون هذا المصطلح أيضًا وتحول الكثيرون من الأساتذة المؤيدون للعصبة فى ***(Augus 1937; Cruttwell 1937; Manning 1937)*** اتجاه ما عرف بعد ذلك باسم "الموقف الواقعى" الذى تزعمه ا.هـ.كار ***E.H.Carr*** ***(Carr 1936; 1939)***.

بيد أن الدولية المثالية لم تختف، وقال بعض السلاميين الليبراليين بأن فشل العصبة كان يعنى ضرورة وجود تجربة أكثر طموحًا تتخطى حدود القومية، ونادى كلارنس ك.ستريت ***Clarence K.Streit*** الصحفى فى نيويورك تيمز– وقد ألهمه نجاح الفيدرالية فى الولايات المتحدة بعد فشل الكونفدرالية– نادى بفيدرالية مشابهة بين الدول الديمقراطية فى العالم، كان لكتابه "الاتحاد الآن: مقترح باتحاد فيدرالى بين الدول الديمقراطية شمال الأطلنطى" ***Union Now: A Proposal for a Federal Union of the North Atlantic***

أثر مهم لأن نشره أعقبه مباشرة استيلاء هتلر على براغ فى مارس ١٩٣٩, والذى تأكد من خلاله أن هتلر لم يكن مجرد مناصر لألمانيا أو مدافع عنها وإنما كان رجل سياسة توسعية يحاول السيطرة على غير الألمان أيضًا- مما أضعف من شأن التهدئة، ومع حتمية الحرب والافتقار إلى الطرق الأخرى للمثالية العالمية جذبت الفيدرالية الاهتمام، ورغم انقسامها إلى عدة اتجاهات: الأطلنطية والأوروبية والعالمية والوظيفية أصبحت - كما قال أحد المفكرين اليساريين فى ١٩٤٠ - "تحتل فى أذهان الناس المكان نفسه الذى كان يحتله مفهوم عصبة الأمم فى النصف الثانى من فترة الحرب فى ١٩١٤ - ١٩١٨" (***Strachey 1940, p.7***).

لكن على الرغم من تشكيل الأمم المتحدة ووجود بعض التقدم فى اتجاه تكامل الكتلة الأوروبية سرعان ما انقشعت أحلام المثاليين بعد هزيمة ألمانيا واليابان فى ١٩٤٥، والواقع أن العقد الأول من الحرب الباردة حد من السلامية الإصلاحية تمامًا، وقد أحبطت الثنائية القطبية فى النظام العالمى توقعات الاتجاه الليبرالى بأن الحرب العالمية الثانية سوف تحقق ما أسماه ***Wendell Wilkie*** وندل ويلكى نائب الرئيس الأمريكى "عالم واحد" (***Wilkie 1943***)، ورغم ذلك فإن نواة من الفيدراليين أبقوا على الفكرة حية، ففى أوائل الستينيات نجد عالم الاجتماع الأمريكى الإسرائيلى أميتاى إتزيونى ***Amitai Etzioni*** يقول إن "حكومة واحدة تحكم العالم سوف تكون الحل الناجع للعنف العالمى, مما جعل الاحتمال بأن الأمم المتحدة كهيئة قوية يمكن أن تتطور إلى جهاز يتخطى الحدود القومية احتمالا قائمًا لا يمكن تجاهله (***Etzioni 1962, pp.173-5; 1964 pp.226-35***)، وقام الاتحاد السوفيتى بعمل مناهض للسلامية الاشتراكية فى الغرب بتخصيص كل خطابه لحملات "السلام" الشيوعية، ولم تصبح الواقعية هى "النموذج" السائد فى العلاقات الدولية المتنامية، كما أوضحها عالم السياسة هانز مورجنثاو ***Hans Morgenthau*** فى كتابه (١٩٤٩) وإنما قدمت كذلك تبريرًا ثقافيًا لسياسة حلف شمال الأطلنطى ***NATO*** لاحتواء الكتلة السوفيتية.

لكنه خلال مرحلتين متعاقبتين من الحرب الباردة أثارت الأسلحة النووية قلقا عامًا كبيرًا فى كل من أوروبا والولايات المتحدة، فقد أثار الغبار الإشعاعى المتساقط الناتج عن الاختبارات النووية قلقًا واسعًا فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، وفى أوائل الثمانينيات أثار تركيب جيل جديد من الأسلحة النووية الموضوعة على صواريخ كروز وبيرشينج، أثار المخاوف ألا تكون هذه الأسلحة للردع وإنما للحرب، ورغم أن الكثيرين ممن كانوا ينادون بنزع الأسلحة النووية من جانب واحد فعلوا ذلك فى بيئة من الفراغ الأيديولوچى، فإن آخرين وضعوا مسألة الأسلحة النووية إما فى إطار صيغة معدلة من الراديكالية التقليدية التى تم إحياؤها إلى حد ما بعد عقود عدة لعبت دورًا ثانويًّا على الصعيد الاشتراكى أو بعد نوعين من السلامية الجديدة من خلال حركة تحرير المرأة وحركة الخضر اللتين ظهرتا فى الدول المتقدمة.

تزايد النقد الراديكالى بظهور المؤسسات العسكرية الصناعية وهى الظاهرة التى حذر منها حتى الرئيس أيزنهاور ***Eisenhower*** فى خطاب الوداع الذى ألقاه، وتفاقم ذلك فى الولايات المتحدة الأمريكية بالذات بسبب حرب ڤيتنام التى جعلت الكثير من الأمريكيين يعتقدون أن البنى السياسية والاجتماعية الداخلية لديهم تمثل سببًا رئيسيًّا فى الصراع الدولى، ثم راحت الراديكالية تضع قضية الأسلحة النووية ضمن تحليلاتها على اعتبار أن السرية والتكتم التى تحتاجها هذه المسألة ضد المحاسبة الديمقراطية, وأن قدرة الجماهير على التحكم فيها ستؤدى إلى سياسة خارجية أكثر مسالمة، وعندما عُرف أن التهديد الذى توجهه الحرب النووية إلى الإنسانية يرجع إلى أخطاء جسيمة فى العلاقات الدولية, أفاقت الراديكالية قليلا من النكوص الذى مرت به على مدار نصف قرن، وفى الثمانينيات راح اى.پ. طومسون ***E.P.Thompson***، وهو مؤرخ بارز للراديكالية الإنجليزية وشيوعى سابق، ساعد فى إصدار المطبوعة الماركسية المستقلة "اليسار الجديد"، راح يلوم لوبى الدفاع السوڤيتى ونظراءه فى الغرب بسبب سباق التسلح النووى الأحمق. وعلى عكس الراديكاليين التقليديين لم يكن يرى أن اللوبيهات مجموعات ضغط

بسيطة – رغم أنه اعترف باستقلاليتها النسبية – وإنما كان يراها جزءًا لا يتجزأ من بنية الدولة الجديدة تسمى "تطرفًا"، قائلا إن "الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى ليس لديهما مؤسسات عسكرية – صناعية وإنما هما فى حد ذاتهما مؤسستان عسكريتان صناعيتان، وأن القطاع الأهم (وهو قطاع التسلح أو نظامه) لا يحتل مساحة اجتماعية كبيرة وأن السرية والتكتم الرسمى فيه يحجب رؤية الناس له لكن وجود هذا القطاع فى الصدارة أمر ينعكس على المجتمع ككل" (***Thompson 1980, p.23***). لكن طمسون كان يبدو أحيانًا راديكاليًّا أرثوذوكسيًّا كشأنه حين قال "إن ما نحتاجه ليس السيطرة على الأسلحة وإنما السيطرة على الزعماء السياسيين والعسكريين الذين يسيطرون على هذه الأسلحة" (***Thompson 1982, p.ix***) (للمزيد عن الخطاب الراديكالى فى الحركة المناهضة للأسلحة النووية، انظر ***Ceadel 1987, pp.119-21***).

لنشاط المرأة من أجل السلام تاريخ طويل, لكنه كان يركز فى السابق على تعبئة النساء دعمًا للسلامية الليبرالية الراديكالية أو الاشتراكية أكثر منه على صياغة تحليل واضح ومحدد لها وحدها، وقد أفرزت حركة تحرير المرأة فى السبعينيات سلامًا إصلاحيًّا نسويًّا يتهم الأبوية بأنها سبب الحرب وتمكنت من تطبيق هذا النقد القائم على النوع على القضية النووية فى مطلع العقد التالى، فنجد مثلا فى ١٩٨٠ المنظمة البريطانية "نساء يعارضن الخطر النووى" تعلن أن "الأسلحة النووية قضية نسوية فى المقام الأول"، ونجد إحدى مناصرات المنظمة وهى لوسى ويتمان ***Lucy Whitmann*** تقول "مثل الكثير من النسويين أنا مقتنعة بأن الأسلحة النووية والقوة النووية هى فى الواقع أبلغ العروض وحشية للنظام الأبوى القاتل الذى جلب الكثير من البؤس على مدار التاريخ" (***Spare Rib, November 1980***).

كما ظهرت أيضًا حركة الخضر فى الوقت المناسب لكى تعتبر الأسلحة النووية ترجمة لتحذيراتها ضد أخطار قلب التوازن البيئى، وأصرت الحركة على أن "الأسلحة النووية ليست مجرد خطأ أهوج فى عالم غير صحى وإنما هى النتيجة

المنطقية للمجتمع الذى صنعناه بأيدينا وهى تجسيد للفكر الاستغلالى اللامبالى غير العقلانى فى العالم كله"، كما قال زعيم إحدى الحملات البريطانية جوناثان بوريت ***Jonathon Porritt***، ولم يشأ أن يتمادى فى الدعوة للسلامية المطلقة؛ فكان ينادى بالسلامية البيئية ***eco-pacificism***: "السلام الدائم يمكن أن يقوم فقط على الفهم الصحيح للعلاقة بين الإنسان وكوكب الأرض. ولذا يصر علماء البيئة أن السلام لا يمكن الحديث عنه فى الفراغ، بل لابد من ربطه بأسلوب حياة الناس... وقد أدى التصنيع بالضرورة إلى الحروب والعداوات" (***Porritt 1984, pp.60-1, 156,160-1***).

وفى مجال العلاقات الدولية، وُضع تأكيد علاقات القوى بين الدول موضع نقد، وكانت هناك علامات كثيرة على الاهتمام الأكاديمى المتجدد فى أچندة السلام الإصلاحى، منها أن وَضَعَ الدارسون الاسكندناڤيون مبادئ جديدة لدراسات السلام احتوت على مفاهيم مثل "العنف البنيوى" (***Galtung 1969***)، وتأكيد علماء السياسة الأمريكيين العلاقات العابرة للحدود القومية بين المجتمعات المدنية وإسهاماتها الإيجابية فى عملية "الاعتماد المتبادل" (***Keohane and Nye 1971; 1977***)، وكذا استكشاف أن نظرية "الديمقراطيات لا تحارب بعضها بعضًا" (***Doyle 1983***)، التى تنسب عادة إلى كتاب كانط "عن السلام الدائم" ***On Perpetual Peace*** (***Kant 1903 [1795]***) يمكن أن تجدها فى أعمال أسبق بفترة قليلة لكل من پاين ***Paine*** وجودوين ***Godwin*** (***Ceadel 1996, pp.38-9***). كانت تلك كلها مظاهر دالة على اهتمام أكاديمى متجدد ببرنامج سلامى.

كذلك فإن رجال الدولة أعادوا اكتشاف الاهتمام بإصلاح النظام العالمى بعد انتهاء الحرب الباردة، فقد عبر الرئيس الأمريكى چورچ بوش الأب، وسكرتير عام الأمم المتحدة بطرس بطرس غالى عن الأمل فى نظام عالمى جديد- ذى ملامح ولسونية(*)، وكذلك أبدت إدارة بيل كلينتون فى البداية حماسة للنظرية القائلة بأن الديمقراطية تؤدى إلى السلام.

(*) نسبة إلى مبادئ الرئيس الأمريكى ولسون.

لكن هذه التوقعات انتهت إلى لا شىء عندما بدأت الصراعات التى كانت تقيدها مبادئ الحرب الباردة تتفجر، وبالتالى ودعت السلامية القرن العشرين وهى أقل ثقة عنها عندما دخلته، صحيح أن تقاليد الحرب العادلة قد أعيد إحياؤها من جديد (*Walzer 1977; Johnson, 1984*) والفضل فى ذلك يعود إلى أخلاقيات الكاثوليك الرومان (*Ramsey 1961; Finnis, Boyle and Grisez 1987*)، لكنها لم تحمل أبدًا الأمل بإنهاء الحروب، وصحيح أن بقايا النزعة العسكرية قد ذوت رغم الافتتان القصير بحرب العصابات فى الستينيات وأوائل السبعينيات، لكن حروب الاجتياح عادت وانتشرت فى التسعينيات وخاصة على شكل دعم العمل العسكرى لمعاقبة صربيا على سوء معاملتها للمسلمين فى البوسنة والألبان فى كوسوفو. وتظل السياسة الدفاعية هى المنظور السائد للعلاقات الدولية. لم تصمد فكرة إمكانية القضاء على الحرب من خلال التغيير السياسى حتى لدى التقدميين.

السلامية المطلقة Pacifism

بلغ الدعم الجماهيرى للسلامية المطلقة أيضًا ذروته فى أوائل القرن العشرين، وهى كأيديولوچيا (وليس كتعبير عن الخصوصية الطائفية) ليست أقدم من السلامية الإصلاحية حيث توجد جذورها لدى الطوائف المسيحية, مثل طائفة ***Quakers*** وطائفة ***Mennonites*** ، ثم وصلت إلى السياق العام للبروتستنتية– رغم أنها لم تكن سوى أقلية صغيرة فى الجناح الإنجيلى– فى كل من بريطانيا والولايات المتحدة فى أواخر القرن الثامن عشر، لكن هذا الانتقال قد سبب لهما مشكلتين ازدادت حدتهما فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وهما كيفية تطبيق فكرة مطلقة على الشئون الدنيوية وكيفية تدعيم فكرة دينية فى زمن تتنامى فيه العلمانية.

فيما يتعلق بالمجال السياسى كان على السلامية الاختيار بين توجهات ثلاثة، تطرف مفرط فى تفاؤله أن تتحول الدولة إلى السلام المطلق بسرعة وتستخدمه بعد

ذلك كسياسة قومية فعالة الدولة غير المسلحة لن تتعرض للعدوان لأن الله سيحمى المؤمنين (كما كان يقول بعض السلاميين الإنجيليين فى أوائل القرن التاسع عشر), أو لأن المعتدى سيشعر بالعار الأخلاقى والنفسى للاعتداء على الضعفاء العزل (كما كان يرى أتباع غاندى بعد ذلك بمائة عام)، وإما تطرف مفرط فى تشاؤمه وهو أن التحول لابد من أن يكون بطيئًا ولابد أن تعتنق دول العالم كله هذا النوع من السلام وإلا فلن يقدم هذا النهج شيئًا للسياسة العالمية، وبين التطرفين المتفائل والمتشائم, كان هناك توجه وسط يرى أن السلامية المطلقة ليست سياسة عملية على المستقبل القريب، مع الإصرار على أن معتنقى هذا التوجه من السلام يمكنهم المشاركة فى السياسة عن طريق دعم مقترحات السلامية الإصلاحية، حيث هناك فرصة واقعية لتطبيقها والحد من الحروب.

كان لكل من هذه التوجهات عيوبه، فالتوجه المتفائل على الرغم أثره الإيجابى فى بعض الظروف المواتية يعتمد اعتمادًا كبيرًا على القضاء والقدر أو على النظام العالمى، والتوجه المتشائم رغم غلظته فى ظروف العداء لم يشجع النشطاء أن يقودوا الأمر، أما التيار الذى جمع بين الاثنين- فرغم أنه كان حلا وسطًا معقولا كان يثير سؤالا صعبًا هو: كيف لدعاة السلام المطلق أن يدعموا ويبرروا مذهبهم المطلق لو أنهم مقتنعون حقًّا بأن النزعة الإصلاحية هى التى تقدم الفكر العملى الصحيح لمنع الحروب؟ وقد وجدت أول جمعية سلامية فى العالم لها وزنها ولها استمراريتها - جمعية السلام (التى تأسست فى لندن عام ١٨١٦)- وجدت أن من العسير أن تستمر فى دعم مبدئها الأساسى, وكرست الكثير من جهدها بدءًا من أربعينيات القرن التاسع عشر للتعاون مع المشروعات السلامية للتحكيم ونزع السلاح أكثر مما هو لتبنى مبدئها فى عدم المقاومة، مما جعلها تتخلى عن طابعها المطلق تدريجيًّا وتنساه شيئًا فشيئًا، البعض من الصاحبيين *Quakers*, الذين كانوا ملزمين بواقع انتمائهم الدينى أن يظلوا من دعاة السلام المطلق لكنهم قبلوا ذلك فى الشئون الدنيوية، توقفوا عن الدفاع عن السلام المطلق وتبريره كمبدأ عام كما توقفوا عن دعوة غيرهم من غير الصاحبيين إلى اعتناق

نظرتهم المطلقة نفسها على أساس أنه ليس فى مصلحة المجتمع أن يكون غالبيته من دعاة السلامية المطلقة(٣). لكن هذا الطابع من السلام المطلق كان من الصعب التفرقة بينه وبين مجرد "الاستثناء"– أى اعتقاد النخبة بأن الحرب ضارة بهم وحدهم وليس بالأغلبية وهم من تكون رغبتهم فى استخدام القوة العسكرية رغبة حقيقية وضرورية، تجسد هذا المذهب أثناء الحرب العالمية الأولى فى رد أحد أعضاء جماعة "بلومزبرى" بلندن على سيدة سألته "لماذا لا تحارب من أجل الحضارة مثل معظم رجال عصرك؟" حين قال لها "سيدتى, أنا الحضارة التى يحاربون من أجلها" (*Holroyd 1967, vol.I, p.416*).

كانت الحاجة للتكيف مع مجتمع تتحسر فيه الأرضية الدينية ببطء سببًا آخر للالتباس والشك بين دعاة السلامية المطلقة فى أواخر القرن التاسع. ومع الوقت أصبح حتى المسيحيون مخلصو الإيمان لا يجادلون بأن الله سوف ينقذ دولة غير مسلحة, ولم يعد السلام المطلق لديهم يتوقف على اعتبارات لاهوتية فحسب. وبالتالى راحوا يؤكدون لاإنسانية الحرب وحماقتها وعدم نفعها, زاعمين أن تلك أمور تأتى فى المرتبة الثانية بعد عدم تماشيها مع تعاليم المسيحية، ورغم أن الفكر الحر فى منتصف القرن قد أنتج على الأقل حالة واحدة من السلامية المطلقة (حالة المصلح توماس كوبر *Thomas Cooper*) فإنه لم يتقدم بما يسمح للأشكال الإنسانية أو النفعية أو السياسية من السلامية أن تنصب نفسها كبدائل مقبولة للسلامية المسيحية.

كانت الصعوبات التى واجهها التيار الرئيسى من السلامية المطلقة فى أوائل القرن التاسع عشر سببًا فى الاحتياج إلى سلامية لا تستخدم فيها القوة، تقوم على أساس "مفهوم الحياة المسيحية" الذى طرح بدءًا من ثمانينيات القرن التاسع عشر

(٣) انظر على سبيل المثال خطاب J.W.Graham الذى يتحدى فيه القول بأن "أى حكومة مسيحية تدخل الحرب ترتكب خطيئة". بينما كان يصر فى الوقت نفسه على أنه ظل شخصيًا على ولائه لمبادئ السلام عند Quakers (Friend. Dec.1882. p.304)، هذه القضية سوف أقوم بمناقشتها بشكل أعمق فى دراستى التالية عن حركة السلام البريطانى منذ حرب القرم حتى الحرب العالمية الثانية.

على يد الروائى الأرستقراطى والضابط السابق ليو تولستوى ***Leo Tolstoy***، الذى يعتبر حالة أخرى من حالات الإسهام الخلاق للمثقفين الروس فى الفكر السلمى فى أواخر القرن التاسع عشر (***Tolstoy 1885;1894***)، سبح تولستوى ضد التيار السياسى القمعى فى دولته متأثرًا بالسلام المطلق المسيحى الثائر على السلطة, الذى كان ينادى به وليم لويد جاريسون ***William Lloyd Garrison*** وغيره فى إنجلترا قبل نحو نصف القرن, وقد عانوا جميعًا الاغتراب عن النظام السياسى القائم فى بلادهم بسماحه للعبودية، لكن معظم من ساروا على نهج جاريسون– مثل حركة السلام الأمريكية بوجه عام – ساندوا فيما بعد استخدام القوة العسكرية ضد الدول التى كانت تبيح الاسترقاق متنازلين عن منهجهم السلامى، تناقضت كمالية تولستوى ورغبته الدائمة أن يرد الشر بالخير ونقده للمنتديات المنادية بالسلام الإصلاحى مثل مؤتمرات لاهاى، تناقضت مع الكثير من الرسائل التى كانت تأتى من العديد من أعضاء جمعية السلام وجمعية الأصدقاء، ورغم أن "قانون المحبة" الذى كان ينادى به موجود أصلا فى المسيحية فقد كانت له خصائص ثورية اجتماعية اجتذبت المنادين بالمذهب الإنسانى والاشتراكيين والفوضويين، ويتضح مدى تأثير تولستوى فى الساحة العالمية من خلال ما قاله أحد الخصوم البريطانيين لحركة السلام، إذ قال إن السلامية المطلقة كثيرًا ما كانت تجد تعبيرًا قويًّا عنها فى جماعة الأصدقاء أو ***"Quakers"*** لكنها فى السنوات الأخيرة أصبحت تعتمد إلى حد كبير على تعاليم تولستوى (***Ballard 1915, p.16***).

جعلت الحرب العالمية الأولى معظم المنادين بالسلام المطلق يقبلون وجهة نظر تولستوى بأن الرفض الشخصى للحرب يعنى الالتزام الشخصى بخلق الظروف التى يستطيع البشر أن يعيشوا فيها بلا عنف. حتى المسيحيون المنادون بالسلامية المطلقة الذين كوّنوا جماعة المصالحة أدركوا أنهم يدعون إلى "مهمة أبعد من مجرد الدعوة إلى وقف الحرب"، ألا وهى كسر الروح والطريق المؤدية إلى الحرب (***Roberts 1915, p.33***). كما أن إدخال نظام التجنيد الإلزامى فى العالم الناطق بالإنجليزية مكن دعاة السلامية المطلقة من تمييز أنفسهم عن سواهم

واستطاعوا أن يعلنوا مواقفهم على الملأ. كان من أشد من عانوا منهم تلك الجماعة الصغيرة من الاشتراكيين من أمثال الناشط الشاب كليفورد ألـــن ***Clifford Allen*** الذين فسروا فلسفتهم السياسية على أنها تحرم القتل والدمار، وللحقيقة فإن ظروف الحرب قلصت من فرصتهم فى بيان مبادئهم الاشتراكية السلمية وأدت بهم أحياناً إلى التخفيف منها من خلال جدليات مسيحية أكثر قبولا، ثم إن الثورات الروسية سنة ١٩١٧ أدت بعدد منهم- بمن فيهم ألن- إلى إعادة تفسير الاشتراكية على أنها تسمح باستخدام القوة العسكرية للدفاع عن دولة العمال - أى أنهم صاروا- بعد أن أعادوا النظر - ينادون بالسلامية الإصلاحية وليس السلامية المطلقة ***(Ceadel 1980, pp.52-6)***. ورغم كل ذلك فإن السلامية السياسية المطلقة ظهرت لأول مرة.

بعد الحرب العالمية الأولى, كان نفوذ عصبة الأمم كبيرًا حتى إن الكثيرين من المنادين بالسلامية المطلقة ساندوها على أمل أن تكون لها سلطة أخلاقية كافية بحيث لا تحتاج اللجوء إلى العقوبات القسرية التى تضمنتها لائحتها- وكان هذا الأمر يؤرق ضمائرهم. لكن هذا التوجه الجماعى لم يكن يتبناه كل السلاميين، فبعضهم انتقد عصبة الأمم وادعى أن لديه سياسة أكثر فاعلية، كان من أبرزهم السياسى المنتمى إلى حزب العمال أرثر بونسونباى ***Arther Ponsonby*** فى كتابه عام ١٩٢٠ الذى انتقد فيه المنادين بالدفاعية ("ما يسمى بالتسلح المناسب لن يمنحنا الأمان ضد الحرب")، كما انتقد المنادين بالسلامية الليبرالية ("الحرب التى تعتمد على عصبة الأمم لن تكون أمرًا بسيطًا")، وقال إن دعاة السلامية المطلقة "عمليون أكثر مما ينبغى". كان يبنى ذلك على افتراضين قابلين للجدل: الأول أن "العدوان ليس هو السبب الدافع إلى الحرب- إلا فى حالة اعتداء القوى الكبرى على الشعوب أو القبائل الأضعف الأكثر تخلفاً, فى القارات الأخرى" فالأخطاء فقط هى ما يسبب الحرب، والثانى أن أى حركة للسلامية المطلقة لا يمكن أن تقتصر على شعب واحد، وأن نزع التسلح لن يكون أحادى الجانب.

كان پونسونباى أكثر إقناعًا فى ادعائه اكتشاف المعنى "المهمـــل" للـــسلامية المطلقة حيث فرَّق ما بين "التوازن المنطقى عند تطبيقه على الحـــرب" والمبـــادئ الدينيـــــة والإنـــــسانية والاشـــــتراكية (*Ponsonby 1925, pp.85-9,101-3,109,137,139,153*)، وكان هذا النوع من السلامية نتيجة للـــوعى المتنـــامى بالآثار الضارة للحرب العالمية الأولى، وتوقع أن أى حرب أخرى فـــى المـــستقبل سوف تكون أشد تدميرًا لأن "من يقذِف القنابل سوف ينجو دائمًا" على حـــد تعبيـــر الزعيم المحافظ ستانلى بالدوين *Stanley Baldwin* فى البرلمان فى العاشر مـــن نوفمبر عام ١٩٣٢، وكانت مقولته هذه من أكثر العبارات ترديدًا فى فترة ما بـــين الحربين.

كان پونسونباى يفترض وجود نظام عالمى بلا منازعات أو نظم حكم غيـــر حرة، لكن لكى تكون السلامية المطلقة سياسة معقولة ينبغـــى أن تتوقـــع احتماليـــة العدوان والسلطوية وتقدم استراتيجية صحيحة للتعامل معهما، وبالتالى كان هنـــاك أمل كبير لدى السلاميين فى أوائل الثلاثينيات فى أن تُطبَق أساليب المقاومة غيـــر العنيفة التى تزعمها المهاتما غاندى *Mohandas K. Gandhi* فى الهنـــد ضـــد الحكم البريطانى على الصراعات العالمية، فعلى سبيل المثـــال أصـــدر المحـــامى العمالى الأمريكى ريتشارد ب.جريج *Richard B.Gregg* كتابًا فى ١٩٣٤ أصر فيه على أن أساليب غاندى كانت بمثابة "مبادئ أخلاقية"، يمكن أن توظف بطـــرق عديدة لدى شعوب عديدة مثلما كانت الحرب العنيفة ضدهم جميعًا (*Gregg 1936 ([1934], p.90*.

لفتت مثل هذه الأفكار الانتباه بعد أن ضعفت الثقة تمامًا فى عصبة الأمـــم فى ١٩٣٦، وفى مايو من العام نفسه تم تأسيس اتحاد عهد السلام بلنـــدن *Peace Pledge Union (PPU)* كأكبر رابطة سلامية فى العالم (بلغ عـــدد أعـــضائها ١٣٦ ألف عضو فى أبريل عام ١٩٤٠). ورغم أن مؤســـسها كـــان رجـــل ديـــن مسيحى بارزًا هو كانون هـــ.ر.ل.شيـــپارد *Canon H.R.L.Sheppard* فـــإن

الاتحاد ترك السلامية المسيحية– التى كانت تواجه دائمًا نقدًا لاهوتيًا لاذعًا من الألمانى كارل بارث ***Karl Barth*** ومن الأمريكى رينولد نيبور ***Reinhold Niebuhr*** بسبب مبادئها الحلولية والليبرالية– وصار يعرف باسم "جماعة المصالحة"، وركز على الجدليات الإنسانية والنفعية التى نقحها أعتى "الرعاة" الذين دعموا الروابط السلامية على الإطلاق، فنجد مثلا الروائى ألدوس هكسلى ***Aldous Huxley*** وقد حمسه "جريج" فأراد أن يكرس نفسه لقضية أخلاقية[٤] فراح يشرح وجهة نظره الإنسانية يقول:

البشر كلهم سواء، يشتركون معًا فى الإنسانية، وهناك حقيقة روحية واحدة تجمعهم، وهم أحرار فى أن يعترفوا بوحدة الروح أو أن ينكروها، والأفعال والأفكار التى تؤكد الوحدة كلها صحيحة، ومن ينكرونها مخطئون، والحرب هى أكبر إنكار مخطط ومنظم لوحدة البشرية وبالتالى فهى خطأ، السلامية المطلقة سياسة جيدة – وهى السياسة الوحيدة المعقولة فى ظروف حياتنا المعاصرة.

(***Nash's Pall Mall Magazine, July 1936, p.77.***) وانظر كذلك ***Huxley 1936***

والفيلسوف برتراند راسل ***Bertrand Russell*** ، وهو سلامى إصلاحى طويل الباع، اعتنق السلام المطلق وبدأ ينادى به فى ١٩٣٦ لأنه كان على قناعة تامة بأن القوة الجوية قادرة على أن تجعل أى حرب فى المستقبل أشد تدميرًا وأكبر فتكًا من أن تبرر أى فوائد، وفى كتاب أرسل مسودته إلى پونسونباى الذى كان قد وضع جدليات نفعية مشابهة قبل عقد من الزمان, قبل راسل عدالة القوة العسكرية التى تستخدمها أى حكومة شرعية فى العالم حيث قال "إن مضار الحرب مضار كمية, وقد تؤدى حرب صغيرة من أجل غاية كبيرة إلى النفع أكثر مما تؤدى إلى الضرر". لكنه ينتهى إلى القول أن "الصواب والخطأ يعتمد– فى رأيى–

---

(٤) أفضل مصدر لدراسة هكسلى هو السيرة الذاتية لديڤيد برادشو David Bradshaw فى كتاب برادشو ١٩٩٦.

على العواقب التى يحتمل أن يخلفها الفعل. فلا نستطيع القول ببساطة إن "الحرب شر" وإنما نقول "إن الحرب الحديثة سوف يكون لها عواقب أسوأ كثيرًا من أشد أنواع السلام جورًا" (*Russell 1936, pp.151,211-12*).

فى البداية كان الاتحاد يعتقد أن بإمكانه منع الحرب وأراد أن يدرب أتباعه على المقاومة غير العنيفة، لكنه ما إن أدرك أنه لن يستطيع أبدًا أن يصل إلى "نتائج يعتمد عليها", على حد تعبير يونسونباى, حتى ترك الكثير من أعضائه ذلك التوجه المتفائل واتجهوا نحو مساندة المنادين بالسلام الإصلاحى، مثل كليفورد ألن ***Clifford Allen***، الذين كانوا آنذاك يشنون الحملات من أجل التغيير السلمى.

لكن معظم أعضاء الاتحاد من المفكرين أخذوا المنحى الأكثر تشاؤمًا الذى كان يعتنقه أعضاء جماعة المصالحة، الذين كانوا يرون فى السلام المطلق عقيدة إيمانية أكثر منه سياسة، حتى هكسلى ***Huxley*** بعد انسحابه إلى الولايات المتحدة فى ١٩٣٧ ألف كتابًا أصر فيه على ضرورة وجود "ما هو أكبر من مجرد الرد على الشرور، لابد من قمع مصدر الشر فى الإرادة الفردية" كما ركز على السياسة طويلة الأمد كوسيلة وحيدة لتحقيق "التوحد مع الحقيقة المطلقة" (***Huxley 1937, pp.24, 151,298***).

وذهب أحد رعاة الاتحاد الآخرين وهو الناقد الأدبى جون مدلتون مورى ***John Middleon Murry*** إلى أبعد من ذلك فى الاتجاه نفسه حيث أكد مبدئيا أن "ألمانيا الفاشية لا تستطيع أن تشن حربًا ضد إنجلترا السلامية أبدًا" (***Murry 1937, pp.26,114***)، لكنه انتقل فيما بعد إلى فكرة أننا "لن نكسب قضية السلام المطلق إلا على أيدى من يتخيلون أن المكسب فيها أمر ثانوى، الأهم أن يحمل كل منا طائره فى عنقه"؛ وكما تحولت السلامية المطلقة لدى مورى من التوجه المتفائل إلى التوجه المتشائم، تحولت كذلك من توجه سياسى إلى توجه مسيحى، وقال إن هكسلى أيضًا تحول من الشك إلى الروحانية الدينية تحت وطأة السلامية المطلقة" (***Murry 1938, pp.9,12***).

ورغم أن مورى– على ما بفكره من تذبذب– تحول مرة أخرى إلى السلامية العملية المطلقة, فإن كثيرًا من المفكرين بالاتحاد بدأوا يفكرون فى خلق مجتمعات يغذون فيها فكر السلامية كنموذج طويل المدى، فى عالم سياسى كانوا يدركون أنه غير مستعد للسلام بعد.

أوقعت الحرب العالمية الثانية أضرارًا كبيرة بالسلامية المطلقة كسياسة، بينما ساعدت على تشريعها كعقيدة دينية وأخلاقية، وأدت نجاحات ألمانيا العسكرية فى ١٩٤٠ تحديدًا بعدد كبير من أعضاء الاتحاد، بمن فيهم راسل، إلى الاستنكار والشجب العلنى، أما من أبعدوا أنفسهم عن المعارضة (وهؤلاء كانوا فى الدول الليبرالية والبروتستانتية الناطقة بالإنجليزية واسكندينافيا وهولندا) فلم يشعروا بالرضا عن سلاميتهم، وحاولوا جاهدين أن يقدموا لمواطنيهم خدمات اجتماعية بدلا عن الخدمات العسكرية. وعندما اكتشفت معسكرات الاعتقال النازية فى ١٩٤٥, لم يعتبروها شرورًا جرها عليهم الصراع بل رأوا فيها دلالة على وجود شرور أكبر من الحرب نفسها، وظل بعض أنصار السلامية المطلقة يزعمون أن سياستهم كان من الممكن أن تتحاشى الحرب العالمية الثانية، فنجد مثلا أ.ج.موست ***A.J.Muste*** الذى وصف فيما بعد بـ"السيد السلامى" بين جيل الحرب الباردة فى الولايات المتحدة (***Chatfield 1971, p.370***) يؤكد "أننا لو أنفقنا عُشر أو واحد على العشرين من المال والطاقة الذهنية التى أنفقت فى الحرب على إعمار ألمانيا والدول الأخرى اقتصاديًّا– ما كانت لتقوم الحرب– لكان باستطاعتنا أن نتحاشاها" (***Muste 1947, pp.11-12***).

ورغم أن السلامية كانت تعتبر وجهة نظر أقلية ضئيلة, فقد اكتسبت قبولا متزايدًا فى الدول الليبرالية الديمقراطية فى فترة ما بعد الحرب, واتضح ذلك فى قرار الدول الكاثوليكية مثل فرنسا فى ١٩٦٣ وإيطاليا فى ١٩٧١ بالاعتراض الأخلاقى على الحرب، لكن رفض الكثيرين لأداء الخدمة العسكرية – مثل الخضر فى ألمانيا الغربية والراديكاليين البيض فى جنوب إفريقيا أثناء الأبارتايد – كان

اعتراضًا على النظام السياسى الذى يطلبها أكثر منه اعتراضًا على حمل السلاح، بدأت كتب وكتيبات السلامية تظهر شيئًا فشيئًا, وخاصة مؤلفات الكتاب المسيحيين, وساعد على ذلك تحول المد اللاهوتى فى اتجاه الليبرالية، وكان لبعض هذه الكتابات جودة عالية مثل كتابات چون يودر ***John Yoder*** وهو كاتب أخلاقى أمريكى (***Yoder 1976***)، لكن لم يكن لأى منها أثر كبير فى الرأى العام ولا فى آراء المثقفين.

كان من المتوقع أن الاهتمام الذى أثارته أفكار اللاعنف لفترة فى الدوائر التقدمية سيدعم السلامية، لكنه كان الأسلوب المفضل كوسيلة لحل الصراعات السياسية أكثر منه أسلوبًا للتعبير عن الالتزام بالمصالحة الاجتماعية أو العالمية. فى السبعينيات لاحظ چون هيات ***John Hyatt***, وهو ناشط فى الاتحاد الذى كان قد تقلص بشدة، لاحظ "انجرافًا قويًّا بداخل حركة اللاعنف بعيدًا عن اللاعنف المنظم والسلامية فى اتجاه محاولة الترويج للاعنف كأسلوب يمكن لأى شخص أن يستخدمه دون أن يكون هناك أى أسس فلسفية أو أخلاقية له" (***Hayatt 1972***)؛ كما اعترف چين شارب ***Gene Sharp*** المنظر الأمريكى للاعنف أن موضوعه هو "الإرغام غير العنيف" ***non-violent coercion*** (***Sharp 1973, pp.741-4***)؛ وكذلك قال كارتر ***Carter*** وهوجت ***Hoggett*** وروبرتس ***Roberts*** فى ١٩٧٠ أنه يعنى "أسلوب فعل وتصرف وليس عقيدة")، وتحول اثنان من المدافعين عن اللاعنف من نشطاء إلى دارسيْن أكاديمييْن بارزيْن للاعنف، انظر كارتر (١٩٧٣) وروبرتس (١٩٦٧)، ثم إن اللاعنف أصبح يُطبق بيسر أكبر فى القضايا الداخلية- مثل العلاقات العنصرية فى الولايات المتحدة الأمريكية- عنه فى العلاقات الدولية، ومن الأمور الدالة أنه عندما أعيد نشر كتاب "جريج" "قوة اللاعنف" ***The Power of Nonviolence*** فى ١٩٦٠، كتب له المقدمة مارتن لوثر كينج ***Martin Luther King*** وهو أحد أبرز المدافعين عن حقوق الأمريكيين الأفارقة.

كان متوقعًا أيضًا أن يكون وجود الأسلحة النووية سببًا فى دعــم الــسلامية المطلقة من النوع النفعى أو الإنسانى, بل إن البعض قرروا أنهم "لن يساندوا أبــدًا فكرة الصراع المسلح أيًّا كانت الأسباب أو المبــررات أو الــدوافع, لأن النتيجــة النهائية لمثل هذا الصراع ستكون استخدام السلاح النووى", كما جاء علــى لــسان پات أروسميث ***Pat Arrowsmith*** الناشط البريطانى البارز فى حملة عدم التسلح النووى (***Mackay and Fernbach 1983, p.65***). لكن الغالبية العظمــى لــم تكن ترى الأمور كذلك, كما ظهر من خلال مصطلح "منادٍ بالسلام المطلــق علــى الصعيد النووى"، التى تصف من يتبرأ من استخدام الأسلحة النووية وليس الأسلحة التقليدية، وليس من هو مثل أروسميث الذى يخشى من أن تتصاعد الحرب العاديــة فتصل إلى حافة الهاوية – أو حافة استخدام الأسلحة النووية, ولذا فمــن الأفــضل استخدام مصطلح "سلامى الحقبة النووية" (***Ceadel 1987, pp.144-5***).

وهناك مناهج فكرية أخرى استفادت من الثورة النووية أكثر من الــسلامية المطلقة, كما حدث بالنسبة للسلامية الإصلاحية كما سبق أن أشرنا، كــان توجــه الحرب العادلة من أكبر المستفيدين، لكن رغم صرامة موقف المعارضــين لهــذا الاتجاه فى تفسير معنى الحرب العادلة فإنهم أبعدوا أنفسهم تمامًا عن السلامية، وقد فعل رامساى ذلك علانية (***Ramsey 1988***)، أما كل من فينيس ***Fennis*** وبويــل ***Boyle*** وجريسز ***Grisez*** فقد أكدوا أن نظرياتهم– رغم أنها تمثل نظرية أخلاقية أكثر صرامة وتحديدًا من النظريات التقليدية– كانت بعيدة كل البعد عن الــسلامية (***Finnis, Boyle, Grisez 1987, p.315***).

ورغم أن توجه اللاعنف والأسلحة النووية لم يدعما الــسلامية كمــا كــان متوقعًا, فإن فشل أمريكا العسكرى وتورطها فى ڤيتنام فى السنوات من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٣ أدى إلى بروز شكل جديد من السلامية على أساس عدم الثقة شبه التام فــى الساسة أو العسكريين. يقول الفيلسوف السياسى جون رولز:

سلوك الدول وأهدافها فى إشعال الحروب وخاصة الدول الكبرى, هى دوافع غير عادلة بالمرة حتى إننا قد يتعين علينا فى المستقبل القريب أن نتجنب الخدمة العسكرية تمامًا وكلية، ولذا فقد تكون السلامية المسلحة هى الحل المثالى: أى أن تكون هناك احتمالية القيام بحرب عادلة لكن ليس فى ظل الظروف القائمة .(***Rawls 1971, pp.381-2***)

ومن التناقضات العجيبة أن انعدام الثقة هذا هو نفسه ما جعل الكثير من السلاميين فى أمريكا يدعمون استخدام القوة العسكرية ضد ما اعتبروه استعمارًا. فمثلا صرح ديف ديلنجر ***Dave Dellinger*** رئيس جمعية "التحرك القومى من أجل إنهاء الحرب فى فيتنام" فى ١٩٦٧ "إننى أمارس اللاعنف لكننى لا أعارض ما أعتبره أحيانًا عنف الضحايا" (***Lewy 1988, p.102***). حقيقة أن السلاميين كانوا قادرين على التفرقة بين الأمور المتشابهة: فكما لاحظنا، رفض تولستوى مثلا كل أشكال استخدام القوة، فى حين تقبل راسل وأروسميث مشروعية بعض الحروب العالمية قبل اختراع قاذفات القنابل والأسلحة النووية، فإذا ما استطاع السلاميون أن يشرحوا ما لديهم من أسباب لقبول بعض الحروب ورفض أخرى, فإنهم يرفضون الحروب العالمية بجميع أشكالها, لكنهم يدعمون الحروب الأهلية العادلة والثورات الداخلية العادلة. كان هذا هو موقف پونسونباى (***Ponsonby 1925, p.16***). لكن السلاميين الأمريكيين فى حقبة الحرب الباردة فشلوا فى تبرير آرائهم وكانت رغبتهم فى مجاراة الأمور السياسية سببًا فى أنهم انتقدوا نظامهم السياسى نفسه فى حين دافعوا عن الحركات العنيفة للتحرر الوطنى دون نقد.

أدت نهاية الحرب الباردة إلى زيادة الهجوم على السلاميين، فأزيلت بعض العقبات من أمام العدوان بينما فى الوقت نفسه حدث من التصعيد النووى وبالتالى حدث من استخدامات القوة العسكرية للدفاع عن الأقليات الضعيفة كما كان الحال فى يوغوسلافيا السابقة مثلا، فنجد مثلا كرستين شفيتزر ***Christine Schweitzer*** إحدى أعضاء اللجنة التنفيذية فى الرابطة العالمية لمقاومى الحرب تعترف فى

اجتماع فى زغرب فى عام ١٩٩٦, وكان الصراع فى البوسنة مايزال حيًّا بالذاكرة, فتقول: "لقد عجز السلاميون عن تقديم إجابة شافية عن أسئلة مثل: كيف نحمى الجيوب أو الأراضى المحاطة بأراضٍ أجنبية؟ كيف نوقف قصف المدنيين العزل؟ كيف نضع حدًا لمعسكرات الاعتقال؟"، ومع أنها لفتت الانتباه إلى أن الحرب الأهلية الإسبانية والحرب العالمية الثانية وحرب ڤيتنام وحروب التحرر الوطنى وحرب الخليج كلها قد خلقت مشكلات مشابهة وأثارت التساؤلات نفسها, لكنها كانت مصرة على أن "هناك بالتأكيد أزمة فى السلامية, لكنها ليست أزمة متفردة تاريخيًّا، كما أنها ليست أزمة محددة وقاطعة كما يعتقد أولئك الذين يقولون بنهاية السلامية" (مجلة أخبار السلام) (*Peace News, Feb. 1997, pp.12-14*).

فى نهاية القرن العشرين, كانت السلامية فكرًا مُحترمًا باعتبارها قناعة أخلاقية لأقلية ضئيلة لكن مصداقيتها قليلة كسياسة عملية، كما أن القضاء على الحروب أصبح بالنسبة لدعاة السلامية المطلقة وربما أكثر منه بالنسبة لدعاة السلامية الإصلاحية, أمرًا بعيد المنال- كما كان دائمًا.



٢٣- الحركات النسوية

سوزان چيمس Susan James[*]

على مدار القرن العشرين كانت الحركات النسوية تتكون من مجموعات متغيرة , يتفاوت مدى ترابطها وتجمعها القناعة بأن المرأة تحتل - ظلمًا - مكانة أدنى من تلك التى يحتلها الرجل، وبينما يسهم هذا الإجماع فيما بين الحركات النسوية فى فهم النسوية إجمالا , فإن هذه الحركات النسوية نفسها حملت الكثير من أوجه الاختلاف داخليًّا، فالمفهوم المعيارى للدونية أو الظلم الذى يدور حوله هذا الإجماع يظل فى حاجة إلى الكثير من التحليل والتفسير، وقد تم بالفعل تأويله بأساليب شديدة التباين مما أدى إلى ظهور العديد من الحركات النسوية التى تصارعت أهدافها والتزاماتها النظرية، النسوية إذن حركة شديدة التعقيد من الداخل لكن الانقسامات الموجودة بها يمكن إرجاعها إلى اختلاف متجذر، أقدم وأوسع وأعمق.

أحد أهم مصادر هذا الصراع يكمن فى العلاقة بين النظرية والتطبيق، ففى الربع الأول من القرن اكتسبت النسوية الكثير من هويتها عن طريق سلسلة من الحملات السياسية التى كانت ترمى إلى تحسين الحياة المعيشية ولو لبعض النساء على الأقل، وعلى الكثير من المستويات ظلت تتخذ لنفسها شكل البرنامج العملى من أجل الإصلاح الاجتماعى والسياسى، وشأنها شأن أى حركة تتحدى الوضع الراهن, فإنها اعتمدت على أسلوب نقدى للتنظير- أسلوب يفضح سلبيات المبادئ القائمة ونقائصها حتى يمكنه دحض الممارسات التى تقوم عليها. لكن مثل هذا التنظير النقدى كان فى بعض الأحيان على درجة من الاستقلالية فصلته عن الفكر السياسى العملى مما أدى بالتالى إلى الانقسام بين النسويين المهتمين بالتغيير السياسى الفورى وبين النسويين ذوى الاهتمامات الفلسفية المجردة

(*) أستاذ الفلسفة "بركبك كولدج" - جامعة لندن.

Barrett 1980, pp.201-219; Hooks 1984, pp. 17-31; Yeatman 1994, pp.42-53)، لكن على الرغم من اختلاف التوازن بين السياسة العملية والفلسفة المجردة، فإنهما قلما ينفصلان تمامًا، فخلال الحملات التى قامت لمنح المرأة حق الاقتراع مثلا, اقترنت محاولات تقدير ما يمكن تحقيقه بالفعل على الصعيد السياسى بالنقاش حول عدالة منح حق الانتخاب لكل النساء أو لبعضهن أو لمجموعات مختلفة من الرجال والنساء أو لكل الرجال، وفى السبعينيات كان الجدل الدائر بشأن أجر الأعمال المنزلية والمناقشات النظرية عن كيفية تبرير مثل هذه السياسة مقترنًا بالاهتمام العملى عن كيفية تنظيم ذلك.

ازدادت إشكالية العلاقة بين النظرية والتطبيق لوجود المزيد من التوتر حول أدوار التنظير النقدى والبنائى، ولهذا السبب نفسه كان يُنظر إلى التحليل النقدى باعتباره عنصرًا ضروريًّا للفكر السياسى النسوى، ثم إن النقد كان يمثل موقفًا ملائمًا تمامًا اتخذه النسويون الذين كانوا يرون أنهم يواجهون نظمًا سياسية ومناهج فلسفية تُشرِع قوة الرجل وتزيد منها وتحميها. بيد أنه فى أثناء عملية التنظير يؤدى فضح المثالب إلى وضع نوعيات ونقاشات واحتمالات جديدة وتبيانها . مثل هذا التنظير البنائى عادة ما يبتعد عن الانخراط المباشر فى التساؤلات العملية, لكنه فى استعارته لمفاهيم النظريات السياسية وأساليبها التى ترفع, ضمنيًّا، من شأن قوة الرجل وسطوته فإنه قد يغامر بالتشبه بالأعراف نفسها التى يحاول التنظير النقدى أن يفضحها وبالتالى يفقد تميزه ووضوحه (***Whitford 1991a, p.97***)، كانت هناك إذن محاولة دائبة غير يسيرة للتوفيق بين موقفين على مدار تاريخ الحركات النسوية: موقف المنظرة التى تستخدم هامشيتها كمصدر للمعرفة النقدية, وموقف المنظرة التى، أثناء قيامها ببناء نظريتها الخاصة, تتقمص لغة الأقوياء. وكثيرًا ما طغى أحد المنهجين على الآخر فى بعض الأوقات وبعض الأماكن.

القضية الثالثة المسببة للشقاق تتعلق بمدى التنظير والفعل ومجالهما، ففى حين أرجع بعض النسويين المظالم الواقعة على المرأة إلى بعض النظم المحلية

المحددة نسبيا (كعدم وجود تشريع يمنع العمل الكادح لقاء أجر زهيد مثلا)، كان هناك آخرون حددوا أشكالا أخرى لتبعية المرأة ودونيتها, لها جذورها فى صميم النظام الاجتماعى الأبوى الأبعد عمقًا وتاريخًا، كل نمط نظرى يقدم تفسيرات مختلفة عن الظواهر التى يركز عليها ويقترح مفاهيم مختلفة عن العلاقة بين النسوية والحركات السياسية الأخرى، وبينما يشعر بعض النسويين بالتفاؤل بسبب الكم الذى يمكن إنجازه من خلال الإصلاح القانونى, هناك من يتشككون فى ذلك لما يجدونه من تمكُن السلطة الأبوية.

وكما تؤكد هذه الاختلافات المنتشرة، فإن النسوية كانت دائمًا، ومازالت، حركة شديدة الحساسية لمحيطها النظرى والسياسى كما أنها مشتبكة مع مصادر النظريات السياسية والاجتماعية الأخرى المحيطة سواء عن طريق نقدها أو رفضها أو مواكبتها أو تطويعها أو قلبها رأسًا على عقب، ولأن الكثير من الحركات النسوية مدينة لنظريات سياسية غير نسوية كما هى مدينة لبعضها البعض, ولأن الحركات النسوية بالتالى لها تأثير على النظريات غير النسوية التى احتكت بها, فإن تطور الحركات النسوية ككل لابد من النظر إليه فى إطار هذه الشبكة العريضة الممتدة والمتشعبة من العلاقات (يعنى الفصل الخامس والعشرون من هذا الكتاب بدراسة الظواهر المحيطة بالحركات النسوية)، وهى علاقات جد معقدة، وفى تلك البيئة المشحونة بالنظريات السياسية نمت الحركات النسوية حتى أصبحت العنصر الأهم والأقوى إسهامًا فى الفلسفة السياسية المعاصرة.

فى السنوات القليلة الأخيرة أصبح من المألوف تمييز موجة أولى من النسوية تبدأ من منتصف القرن التاسع عشر إلى عام ١٩٣٠ ، وموجة ثانية استمرت طوال السبعينيات، وموجة ثالثة فى النصف الأخير من الثمانينيات، هذا التسلسل الزمنى يوضح غياب الحملات النسوية المتخصصة فى الفترة ما بين الأربعينيات والسبعينيات، كما يعطى أهمية خاصة لتحول فى طبيعة النسوية الإنجلوفونية فى أواخر عقد الثمانينيات. لكن علينا توخى الحذر لأن ذلك قد يشوش رؤية الحركات

النسوية المختلفة وتمييزها فى الموجة الواحدة كما قد يدفعنا إلى المبالغة فى تأكيد الانفصال الزمنى بين كل موجة وأخرى، وهما نقطتان جديرتان بالاهتمام، الأولى تنطبق على الموجة الأولى وهى موجة طويلة الأمد أسهمت فيها الحركات النسوية المختلفة فى العديد من نواحى الإصلاح الاجتماعى، والثانية تخص العلاقة بين الموجات الثلاث: فرغم انفصال الموجة الثانية زمنيًا عن الموجة الأولى, نجد أنها تبنت الكثير من موضوعاتها واهتماماتها المحورية، ورغم وجود نقلة واضحة بين الموجتين الثانية والثالثة، هناك أيضًا الكثير من الاستمرارية فيما بينهما.

الموجة الأولى

تقدم الموجة الأولى من الحركات النسوية توضيحًا مؤكدًا للفكرة العامة وهى أن النسوية حركة شديدة التباين والتنوع فى داخلها. فهى تتضمن, على سبيل المثال, حملات من أجل حقوق المرأة فى أوروبا وأمريكا، وجهود ألكسندرا كوللونتاى ***Alexandra Kollontai*** لتحويل عمل المرأة فى روسيا الثورية، وكذلك دفاع إما جولدمان ***Emma Goldman*** عن أهمية الحرية الجنسية، كما يبرهن ذلك على أن الحركات النسوية انتقدت واعتمدت على الكثير من النظريات، فبينما كانت حملات حقوق المرأة تدار فى إطار ليبرالى واسع, أسست كولونتاى إصلاحاتها على أعمال ماركس وإنجلز كما اتخذت جولدمان من مذهب الفوضوية أساسًا لنظريتها، وأخيرًا فإن الحركات النسوية تنقسم على نفسها فى تحديد مواطن دونية المرأة وبالتالى عن نوعية التغييرات المطلوبة لتفادى تلك الدونية واللامساواة، وفى حين كان الكثيرون من النسويين يرون الحل فى إصلاح المؤسسات السياسية والاقتصادية, كانت كوللونتاى ترى أن تحرير المرأة شكل من أشكال الحركة الثورية, كما قالت جولدمان إن السبيل الوحيد لتحاشى الظلم هو العيش خارج مؤسسات الدولة – بما فيها مؤسسة الزواج.

رغم الأهمية القصوى لمثل تلك الآراء بالنسبة لتاريخ النسوية, ينبغى عدم المبالغة فى الاختلافات بين المناهج النظرية المرتبطة بها، فقد كان المدافعون عن المساواة, الذين يمكن وصفهم بأنهم ليبراليون يدركون اختلاف المرأة عن الرجل، ورغم قولهم إن ما يوصف بالاختلافات الطبيعية بين الرجل والمرأة ما هو إلا نوع من التفرقة, كانوا فى الوقت نفسه يبرزون الاختلاف النوعى بين الرجل والمرأة ليصوروا الإسهام البارز للمرأة فى الحياة العامة وليؤكدوا المخاوف المنتشرة عن التغير الاجتماعى الذى قد ينجم عن تحريرها (***Banks 1981,p. 84; Lewis 1984, pp. 88-89; Kent 1990, pp. 206-207***). فى الوقت نفسه كانوا شديدى الوعى بالارتباط بين المجالات العامة والخاصة، وكانت مطالبة النسويين الليبراليين بمجموعة من الإصلاحات المدنية والاقتصادية تحديًا للفرضية الشائعة المتجذرة بأن المرأة عاجزة عن التكيف مع الطبيعة التى تحكم الحياة السياسية وبيئة العمل (أيًّا كان واقع حياة الطبقة العاملة)، وتحديًا للفرضية الأخرى بأن مهمة المرأة الأساسية هى أن تكون ملاكًا فى المنزل حيث يقوم الرجل بحمايتها ورعايتها (***Evans 1977; Banks 1981; Lewis 1984; Rendall 1985; Kent 1990***).

كان تحرير المرأة بالنسبة للحركات النسائية الأولى عنصرًا من عناصر برنامج أوسع مجالا للإصلاحات الاجتماعية, وكان نجاحها فى كسب حقوق للمرأة رهنًا بطموحاتها السياسية الأخرى، ففى أمريكا وأستراليا والدانمارك ونيوزيلندة مثلا ارتبطت وتداخلت حركات المطالبة بالاعتدال مع حركات المطالبة بحق التصويت، وبدا حق الانتخاب للمرأة خطوة تجاه التحسن فى شئون إدارة الدولة (***Evans 1977,pp.53,60-63,78***)، وفى الكثير من دول أوروبا الغربية والدول الإسكندناقية كان الاهتمام برفاهة المرأة ناشئًا، فى جزء منه, عن القلق من انخفاض معدلات الزيادة السكانية (***Evans 1977, pp. 26-28***)، ولأن الارتباط بين الحركات النسوية والقضايا الأخرى فى كل دولة كان يعتمد على الظروف المحلية لتلك الدولة، فقد تعذر تعميم مدى تطور الحركة أو تعداد إنجازاتها، كانت الحركة النسائية فى كل دولة تتبع مسارها الخاص.

بيد أن هناك درجة من الاتساق والتماثل فـي المـشكلات التـي حاولـت الحركات النسوية علاجها. فعلى مشارف القرن العشرين كان قد تم تحديد الكثيـر من أسباب الضرر الواقع على المرأة وأعراضه والمشكلات التى تعانيهـا وبـدأت محاولات رفع هذه الأضرار عنها. فـي بعـض البلـدان بـدأت بالفعـل بعـض الإصلاحات التمهيدية، لكن التقدم نحو إصلاح أوضاع المرأة كان أبطـأ فـي دول أخرى ولم تصدر التشريعات التى تضمن للمرأة حقوقها إلا فى القـرن العـشرين، وقد نجح العديد من الحركات النسوية الأولى نجاحًا نـسبيًا فـي الحـصول علـى مميزات أكبر من مجرد الحد الأدنى من التعليم، ففى أمريكا بلغ عدد النساء اللواتى التحقن بكليات التعليم العالى أربعين ألفًا فى عام ١٨٨٠, وفـي نيوزيلنـدة شـكلت النساء أكثر من نصف عدد طلاب الجامعـة فـي عـام ١٨٩٣ (***Evans 1977, p.50***). أما فى بريطانيا فيعود تاريخ أول المؤسسات والمعاهد التى قدمت التعلـيم العالى للمرأة إلى أربعينيات القرن التاسع عشر, فى الوقت الذى انتشر فيـه تعلـيم المرأة فى السويد انتشارًا سريعًا بدءًا من ستينيات القرن نفـسه (***Evans 1977, p.70; Millett 1977, p.75***)، فى الفترة نفسها بدأت المرأة تدخل مجالات العمل الوظيفى؛ ففى نحو عام ١٨٩٠ استطاعت المرأة أن تدخل مهنة المحاماة، ووصـل عدد الطبيبات إلى أربعة آلاف وخمسمائة طبيبة، وعدد المدرسـات إلـى مـائتى وخمسين ألف مدرسة (***Evans 1977, p.51***)؛ وسـمح التـشريع الـصادر فـي خمسينيات القرن التاسع عشر وستينياته فى إسكندناڤيا للمرأة أن تعمل مدرسة، كما أصبح من حقها فى بريطانيا أن تتقدم إلى مدرسة الطب فى سبعينيات القرن نفـسه (***Porter 1997, p.356***)، بيد أن هذه التغيرات نفسها سارت فى فرنسا وألمانيـا على وتيرة أبطأ، إذ لم يسمح للمرأة فى فرنـسا بـأن تحـضر محاضـرات فـي السوربون حتى الثمانينيات، ولم يسمح لها فى ألمانيا أن تدرس كطالبـة منتظمـة بالجامعة إلا فى ١٩٠٢ (***Evans 1977, p.128***).

كما أن الاعتراف التدريجى بالنساء كذوات قانونية قـادرة علـى ممارسـة حقوقها بدأ مبكرًا نسبيًا، فقد بدأت المرأة تحصل على الحقوق الـضرورية للقيـام

بالأنشطة الاقتصادية. فى السويد مثلا صدرت القوانين التى تسمح للمرأة بأن ترث فى الأربعينيات كما أُبطل قانون كان يحظر اشتغال المرأة بمهن معينة فى ١٨٦٤, بينما حصلت المرأة الفرنسية على الحق فى أن يكون لها حساب خـاص بمكتـب البريد فى ١٨٨٤ (*Evans 1977, p.70, 128*)، فى الوقت نفسه بـدأ الوضـع القانونى للمرأة المتزوجة يتغير حيث كان تمرير قانون الملكية للمـرأة المتزوجـة (فى أمريكا فى الأربعينيات وفى بريطانيا فى الخمسينيات وفـى نيوزيلنـدة فـى السبعينيات) أحد أهم العوامل التى ركزت الانتباه على عدم المساواة بين موقف كل من الرجل والمرأة فيما يخص أمور الزواج والطلاق والوصاية مما ساعد على بدء عملية إصلاح مطولة، وظهرت قوانين الطلاق – وإن كانت مقيدة– فى بريطانيـا وفرنسا والسويد وأمريكا حوالى عام ١٩٠٠(***Millett 1977, p.67; Bolt 1993, pp. 95-104***)، كان التباين فى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بين الرجل والمرأة إذن من أهم القضايا التى ناقشتها الحركات النسوية وظلت تحظـى بـالكثير مـن الاهتمام حتى يومنا الحالى.

أثناء الموجة الأولى ارتبطت الحملات المطالبـة بتحـسين وضـع المـرأة القانونى بتلك المطالبة بالحقوق الجنسية, وهو الموضوع الذى حظى بدرجـة مـن الأهمية فى عدد من الحركات النسوية منذ مرحلة باكرة، ففى الثمانينيـات كانـت قوانين الدولة المنظمة للدعارة موضع جدل واسع فى الـدنمارك (***Evans 1977, p.77-78***) كما كان الأمر فى إنجلترا، حيث قادت چـوزفين بتلـر ***Josephine Butler*** حملة ناجحة لإلغاء قانون الأمراض المعدية وهو القانون الذى كان يعاقب الداعرات المتهمات بحمل أمراض تناسلية ولا يعاقب شركاءهن من الرجال. لفتت حملة بتلر الأنظار إلى المعايير الاجتماعية الجنسية المزدوجة خلف القـانون كمـا أوضحت أن ذلك كان يمس كافة النساء سواء المتزوجات أو غيـر المتزوجـات, العاهرات أو المحترمات؛ فمادام الرجال متعددى العلاقات الجنسية – هكـذا قالـت هى ونظراؤها الدنماركيون– فإن صحة النساء معرضة للخطر وعليهن أن يحاربن من أجل مجتمع يسيطر فيه الرجال على شـهواتهم ويكبحـون جماحهـا (***Kent***

(1990, pp.60-79; Caine 1997, pp.102-115; Jordan 2001). ورغم أن مسألة تنظيم الدعارة لم تكن بالحاجة الملحة فى نظر كل المدافعين عن النسوية، فإن تلك الحملات مثل حملة بتلر كانت البداية لسلسلة من المطالبات بالمزيد من المساواة فى مجال الجنس (مطالب مثلا لإنهاء حق الزوج غير المقيد وغير المشروط فى مضاجعة زوجته وحق الإجهاض أو منع الحمل)، وبعضها لم يصبح محوريًا إلا فى القرن العشرين *(Kent 1990, pp.157-83)*.

وبالإضافة لهذه القضايا الجنسية كان الاهتمام يزداد بقضايا رفاهة المرأة وصالحها كامرأة عاملة وكأم، وقد تباينت الجهود من أجل تحسين ظروف العمل ومعدل الأجور تباينًا واضحًا من دولة إلى أخرى وكذا نسبة النساء العاملات بالنسبة لتعدادهن (ففى فرنسا بلغت نسبة العاملات ٤٨% من مجموع النساء فى عام ١٩٠١ و٥٤% فى ١٩٢١، أما فى بريطانيا فقد بلغت ٣٦% فى ١٩٠١ و٣٥% فى ١٩٢١)، دخلت المرأة مضمار العمل كمراقبة أو مفتشة بالمصانع منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر فى إنجلترا كما بُذلت محاولات لحمايتها من العمل الشاق زهيد الأجر، كما أصبح للمرأة الحق فى عضوية بعض المجالس التجارية بدءًا من ١٩٠٩ حيث تتم مناقشة مسألة الأجور، غير أن اختلاف أجر الرجل عن المرأة ظل شائعًا حتى سبعينيات القرن العشرين على الأقل (*Mappen 1986, pp.235-260; Caine 1997, pp.147-158*). فى فرنسا ظهرت القوانين التى تحمى المرأة من الأعمال الشاقة وتحَدِد يوم العمل أول ما ظهرت فى ١٨٧٤, ثم تبع ذلك قوانين تحدد ساعات العمل فى ١٩٠٠ و١٩٠٥. وهنا – كما فى باقى أوروبا– كانت الاجتهادات من أجل المساواة فى الأجر تسير بخطا حثيثة، ورغم أن نوعيات الأعمال التى تقوم بها المرأة ازدادت واتسع نطاقها أثناء الحرب العالمية الأولى, فإن هذا التغير لم يُدعم دعمًا كافيًا (*Kent 1993, pp.3-11; Harrison 1987, pp.322-323; Alberti 1989, pp.135,219; Bolt 1993, pp.236-276*)، أما التشريع الأمريكى فقد سلك طريقًا مختلفة، حيث وضعت ضمانات للحد الأدنى لأجر المرأة قبل أن توضع مثل هذه الضمانات

للرجل على أساس أن المرأة لن تستطيع حماية نفسها من الاستغلال، بيد أن تلك التشريعات لم تكن فى صالح المرأة بالضرورة، وأدت فى بعض الأحيان إلى تسكينها فى الوظائف الأقل أجرًا.

قطعًا تأثر عمل المرأة بالمطالب والتوقعات الملقاة على عاتق الأم، وأثناء العقود الأولى من القرن العشرين لعبت الحركات النسوية فى أوروبا دورًا مهمًا فى إصلاح القوانين الخاصة بالأمومة. فمثلا, سُمح بفترات إجازة أمومة قصيرة مدفوعة الأجر وصار ذلك عرفًا فيما بين ١٩١٠-١٩٢٠ , تلا ذلك بداية دفع بدل رعاية طفل فى فترة ما بين الحربين العالميتين (***Bock and Thane 1991***).

يصعب التعميم بشأن العلاقة ما بين الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى من ناحية والإصلاح السياسى من ناحية أخرى. كانت الحملات من أجل حق التصويت الانتخابى من الأشكال الأولى للحركات النسوية فى القرن التاسع عشر (بدأت اليزابيث كادى ستانتون ***Elizabeth Cady Stanton*** وسوزان ب. أنتونى ***Susan B.Anthony*** إحدى هذه الحملات فى نيويورك فى ١٨٦٨, كما بدأت حملة أخرى فى إنجلترا فى ١٨٦٦ عندما قدم چون ستيوارت ميل ***John Stuart Mill*** وهنرى فوكت ***Henry Fawcett*** أول التماس للبرلمان تلاه بعد ذلك الكثير من الالتماسات والمطالب) (***Bolt 1993, pp. 119-125; Kent 1990, pp.184-219***). وحيث إن نجاح حركات حق الاقتراع كان رهنًا بالظروف المحلية, فقد تفاوتت درجات هذا النجاح من دولة لأخرى، فى بعض الدول حصلت المرأة على حق الانتخاب سريعًا, فقد كسبت مثلا حق التصويت البرلمانى فى نيوزيلندة فى ١٨٩٣، وفى فنلندة فى ١٩٠٦، وفى أستراليا فى ١٩٠٨ كما اكتسبت حق التصويت فى انتخابات الولاية فى تسع ولايات أمريكية فى ١٩٠٠ (***Evans 1977, pp.58-63, 214-215***). ومن ثم كانت النساء المكافحات لنيل المزيد من الحقوق فى تلك المناطق من العالم يعتبرن مواطنات كاملات المواطنة، أما فى المناطق الأخرى حيث كان التقدم يسير على وتيرة أبطأ فكان حق

التصويت– كما قال كريستابل بانكهرست ***Christabel Pankhurst*** – دليلا على الحرية والمساواة، وكان ذلك الحق فى أمريكا مثلما كان فى الكثير من مناطق أوروبا, مثار حملات مطولة اتسمت أحيانًا بالعنف (***Sarah 1983, p.269***)، وقد كُفل حق التصويت فى الانتخابات الوطنية للمرأة فى أمريكا فى ١٩٢٠ وفى السويد فى ١٩٢١ وفى إنجلترا فى ١٩٢٨ وفى فرنسا فى ١٩٤٥ (***Evans 1977, passim***).

وباستخدام النسوية لموارد الدولة الليبرالية لإصلاح القوانين الخاصة بالأسرة وزيادة دخول المرأة إلى المجال العام وتواجدها فيه, استطاعت النسوية الليبرالية أن تغير حياة النساء وطموحاتها فى مناطق معينة من العالم، ورغم ذلك كانت عرضة للكثير من النقد الداخلى والخارجى؛ فعلى الصعيد الداخلى أصيب الناشطون المتحمسون لقضايا المرأة بالإحباط لأن النساء لم يستخدمن القوة الجديدة التى اكتسبنها بحصولهن على حق التصويت, للضغط على الحكومة من أجل المزيد من الإصلاح السياسى، وعلى الصعيد الخارجى ظل النسويون غير راضين بالإصلاحات التى تم إنجازها وبأنها كانت فى صالح نساء الطبقة المتوسطة أكثر منها فى صالح نساء الطبقة العاملة، مما دعم فى أذهانهم فكرة أن افتقار المرأة إلى الحقوق السياسية لم يكن هو السبب فى الظلم الواقع عليها.

لم يكن الطموح لتحسين أوضاع المرأة مقصورًا على المفكرين والناشطين الليبراليين وحدهم (***Evans 1987; Stites 1978***)، كانت ألكساندرا كوللونتاى ***Alexandra Kollontai***، رئيسة دائرة الرفاهة الاجتماعية فى حكومة الثورة الروسية فى ١٩١٧، إحدى أهم المعارضين لما أسمته النسوية البرجوازية، وكانت أشد المعارضين تعقيدًا من الناحية النظرية وأعظمهم تأثيرًا من الناحية العملية (***Kollontai 1977; Stites 1981***)، فمتأثرة بأفكار إنجلز كانت تعتقد أن المرأة تتأذى من العمل المطلوب منها داخل الأسرة ورأت ضرورة سن قوانين إصلاحية بعيدة الأثر تريح المرأة من العبء الثلاثى الذى تتحمله كعاملة وربة منزل وأم.

كانت تلك الإصلاحات تدور حول التفرقة بين العمل المنتج وغير المنتج وتهدف إلى تحرير المرأة من عبء الأعمال المنزلية غير المنتجة (التنظيف والطهو والغسل والعناية بالملابس والعناية بالأطفال وتربيتهم) حتى يتسنى لها القيام بالأعمال المنتجة بجانب الرجل، فى الوقت نفسه لابد من أن يراعى فى عمل المرأة قدرتها على الحمل، الأمر الذى كانت كولونتاى تعتبره عملا إنتاجيًّا ذا طبيعة نسوية؛ كما ينبغى ألا تقوم المرأة بأعمال شاقة حرصًا على صحتها أو أن تعمل لساعات طويلة أو نوبات ليلية، كما يحق لها الحصول على إجازة أمومة مدفوعة الأجر وأن تحظى بالرعاية الصحية أثناء الحمل، وإذا ما تخطى أبناؤها مرحلة الطفولة الباكرة ينبغى رعايتهم فى دور الحضانة ورياض الأطفال والمدارس، التى من شأنها أن توفر لهم الوجبات والملابس كذلك (*Kollontai 1984a*).

كانت ألكساندرا كوللونتاى ترى أن دكتاتورية البروليتاريا سوف تلغى مؤسسة الأسرة ومعها القيم الأخلاقية الجنسية للطبقة البرجوازية، فرغم أن للدولة اهتمامًا كبيرًا– وهو اهتمام مشروع– بالأطفال الذين سيمثلون الأجيال القادمة من الثوريين, فليس من شأنها أن تتدخل فى العلاقة بين الرجل والمرأة، حيث ينبغى لهما أن يمارسا كافة أشكال الحب بعيدًا عن مؤسسة الزواج (*Kollontai 1984b*). وفى سعيها لإرساء هذه الأفكار, منحت كوللونتاى المرأة حقوقًا مدنية كاملة وقدمت الزواج المدنى كما قدمت قوانين الطلاق وضمنت للأطفال الشرعيين وغير الشرعين الحقوق نفسها وكذا شرَّعت الإجهاض (*Stites 1981; Williams 1986, pp.60-80; Farnsworth 1980; Clemets 1979; Porter 1980*).

شاركت كوللونتاى معاصريها الليبراليين الرأى بأن المرأة تتضرر بإقصائها عن أنشطة معينة يستولى عليها الرجال كما تتأذى من أن قيمة إسهاماتها فى الحياة لا يلتفت إليها ولا يعترف بها، كما أن إيمانها بأهمية إشراك المرأة فى الأعمال

المنتجة يتوازى مع إيمان النسويين الليبراليين بأن المرأة تتضرر بإقصائها عن العمل المدفوع الأجر وعن الحياة المدنية، ومن ثم فإن المدافعين عن هذين المذهبين يتقاسمون أفكار المساواة، فكوللونتاى ترى أن كلا من الرجل والمرأة عليهما الانخراط فى العمل الإنتاجي حتى يتم لهما التحرر ومن ثم يُعاملان معاملة متساوية، لكن بما أن هناك نمطًا مميزًا من الأعمال الإنتاجية خاص بالمرأة, فإنها قادرة على تحقيق حريتها بقيامها بإسهامات مختلفة. لكن يظل هناك اختلاف مهم بين فكر كوللونتاى وفكر نظرائها الليبراليين: ففى حين كان النسويون الليبراليون يرون مفاهيم الزواج والأسرة التقليدية تتفق مع تحرير المرأة, لم تكن كوللونتاى ترى ذلك.

شارك الكثيرون من الكتاب النسويين كوللونتاى الرأى بأن تبعية المرأة للرجل لها جذورها فى الأسرة التقليدية, كما شاركوها الاعتقاد بأهمية الحرية الجنسية لكلا الجنسين، من بين هؤلاء استطاعت إيما جولدمان ***Emma Goldman*** أن تضيف أبعادًا واستنتاجات سياسية جديدة (***Goldamn 1972; 1987; Haaland 1993; Wexler 1989***). فقد كتبت فى العقد الأول من القرن العشرين مجادِلةً بأن دخول المرأة مضمارى التعليم والعمل, وهو الأمر الذى ناضل من أجله دعاة تحرير المرأة نضالا مريرًا, نجح فقط فى إنتاج "آلات بشرية محترفة"، وأن المرأة فى حال دخولها إلى الحياة العامة تجد نفسها قد أُدمِجت فى دولة غير سوية وغير ناضجة، تمنع تطور أى نوع من الحرية الناشئة عن الحميمية أو التقارب بين الجنسين، وبينما كل المواطنين يعانون ذلك, تتأثر المرأة تأثرًا سلبيًّا بما أن العاطفة لها أهمية أكبر لديها عنها بالنسبة للرجل، وبما أنها تعتقد أن الحرية هى ثمرة التعبير عن الحاجات الجنسية الشهوانية, فإنها تصر على أن المرأة تظل عاجزة عن تحقيق حريتها إلا إذا كفت عن أن تكون ملكية جنسية لزوجها، على المرأة من وجهة نظر جولدمان أن تبتعد عن المجالات العامة وأن ترفض مؤسسة الزواج التى تدخلها مدفوعة بالحاجة المادية وتضطر فيها أن تشترى الأمان المادى مقابل استقلاليتها، وعليها بدلا من ذلك أن تتعلم كيف تدرك

وتتبع ما تسميه جولدمان غريزتها- الحميمية الجنسية والحب الذى يجعلها متحررة- وأن تسعى إلى ذلك. التحرر هنا هو عملية اكتشاف فردية تسعى المرأة إليها بعيدًا عن الدولة وهى مسألة لا علاقة كبيرة لها بالعمل، هى مرتبطة فقط بالأمومة.

من تلك التيارات الثلاثة كان تيار النسوية الليبرالية هو ما أعطى أهمية للإصلاح الدائم, لكن إسهامات أمثال جولدمان وكوللونتاى كانت مهمة ومؤثرة. السبب فى ذلك أنهما, بالإضافة لبعض التوجهات الأخرى فى الفكر الليبرالى, أرجعتا تبعية المرأة أساسًا إلى مؤسستى الزواج والأسرة المتعددتى الأوجه, مما ساعد على وضع المسألة الجنسية تحت الضوء، كما أنهما قد نظرتا إلى ظلم المرأة باعتباره مسألة راسخة ومنظمة فى نسيج المجتمع وبالتالى لا مجال للتخلص منه إلا بإجراءات جذرية. عاد النسويون الأستراليون والأوروبيون والأمريكيون الشماليون واعتنقوا وجهتى النظر هاتين فى سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته معمقين بدرجة ما الانقسامات النظرية فى الحركات النسوية السالفة الذكر.

الموجة الثانية

بعد عام ١٩٣٠ كانت بعض مكاسب الموجة الأولى قد تبلورت. بيد أنها لم تتبلور باسم النسوية بل وجه الناشطون السياسيون انتباههم فى تلك الفترة إلى قضايا أخرى، واستطاعت النساء أن تدرك أن نسوية الموجة الأولى كانت محدودة النجاح وأن المساواة الرسمية الفعلية بين المرأة والرجل لم تتحقق فى الكثير من المسائل كالأجور والمعاشات والعمل فى مجالات معينة، كما أدركن أن تقسيم العمل داخل الأسرة لم يطله تغير يذكر، بل إنه حتى فى المجالات التى نالت فيها المرأة حقوقًا مساوية لحقوق الرجل عجزت عن ممارستها حتى بقيت مسألة المساواة بين الجنسين مسألة رسمية أكثر منها واقعية، حتى كانت سبعينيات القرن العشرين حينما بدأت النساء ينتظمن مجددًا فى حملات نسوية، فى أمريكا كان

التغير مدفوعًا بحركات المطالبة بالحقوق المدنية التى أعطت المرأة البيضاء ونساء الطبقة المتوسطة اللواتى تبنين النسوية خبرة فى تنمية الـوعى (***Cardy 1974; Evans 1979; Eisenstien 1981,pp.177-200***)، وعززت حركات الطلاب الراديكاليين فى أواخر الستينيات الوعى بالأشكال المختلفة للضرر والاستغلال فـى كل مـن أمريكـا وأوروبـا (***Mitchell 1971, pp.1-39; Meechan 1990, pp.189-204; Rowbotham 1992, pp.257-283***). ورغم أن أوضاع المرأة لم تكن ذات أهمية محورية بالنسبة للطلاب الراديكاليين فإن العـادات والأعـراف الجنسية كانت كذلك؛ ومن ثم أعيد تقييم قضايا ازدواجية المعـايير ومنـع الحمـل ورعاية الصغار. وأتاحت مجموعات تنمية الـوعى الفرصـة للمـرأة لتكتـشف "قضاياها" الشخصية. فى الوقت نفسه ترجمت الكثيرات من النساء تجـاربهن فـى التفرقة بين الرجل والمرأة على أساس المذاهب النظرية والسياسية التى كن يعتنقنها بالفعل، وبالتالى ظهرت سلسلة من المذاهب من أهمها النسوية الليبرالية والنـسوية الاشتراكية--الماركسية والنسوية الراديكالية (***Strathern 1987, p.276***).

وبينما كان أصحاب كل من هذه المذاهب يجتهدون لتمييـز مـوقفهم عـن مواقف الآخرين, كان كل منهم يصغى منصتًا لما يقال فى المذهبين الآخرين، وكان ثلاثتهم يشتركون فى سلسلة من المصادر النظرية، فعلى الأقل كان هنـاك بعـض النسوة من كل مذهب يتفاعلن مع مسألة تنمية الوعى باعتبارها وسيلة لزيادة فهمهن لظروفهن وللضرر الواقع عليهن واعتبرن تجاربهن الفردية أو الجمعيـة تجـارب مؤكدة موثوق بها، كان بعض النسوة من كل مذهب يبحثن عن الأسـباب الفعليـة وراء الظلم الذى ترزح المرأة تحت وطأته ولذا تقاسمن الدافع نفسه لوضع نظريـة تفسيرية تشرح الفلسفة السياسية والاجتماعية السائدة فى تلك الحقبة، وأخيـرًا فـإن المواقف الفكرية الثلاثة تأثرت– لدرجة ما– بكتاب سيمون دى بوفـوار ***Simone de Beauvoir*** "الجنس الثانى" ***Le deuxième sexe*** الصادر لأول مـرة عـام ١٩٤٩، وتـرجم أولا إلـى الإنجليزية فى ١٩٥٣, وأعيد نشره باللغة الإنجليزيـة فى ١٩٧٢.

شرعت دى بوفوار تشرح أسباب سيطرة الرجل غير العادية على المرأة وهيمنته عليها. وفى حين أن السيطرة بوجه عام مسألة هشة غير دائمة فإن المرأة قد خضعت لها على مدى آلاف السنين وفى العديد من الثقافات. ومن ثم ينشأ السؤال "ما مصدر كل هذا الخضوع؟". فى إجابتها عن هذا السؤال تستشهد بوفوار بشرح هيجل للعلاقة بين السيد والعبد، فى عمق فكر هيجل تكمن الفكرة بأن "فى الوعى نفسه يكمن العداء لأى وعى آخر، فما يجعَل العبد عبدًا هو أن السيد يُنصِّبُ نفسه الأعلى والأهم فى مواجهة غير المهم- العبد" (*Beauvior 1972, p.17*)، ولكى يصبح السيد سيدًا فإنه يحتاج إلى "آخر" يسيطر عليه ويتحكم فيه ويحوله إلى عبد أو تابع، فى المجال العام يناضل الرجال ليصبحوا سادة عن طريق الحرب، ومن رحم معاركهم وصراعاتهم يولد أسياد لا يلينون وعبيد مرغمون. بيد أن هناك شكلاً آخر للاجتهاد يجعل من كل الرجال سادة- ألا وهو التسيد فوق المرأة. المرأة مخلوق واعٍ قادر على تمييز الرجال السادة لكنها بدلا من أن تحاول بدورها أن تناضل بغرض استعباد الرجل فإنها تسمح له بامتلاكها والسيطرة عليها بل إنها تساعده على ذلك، وبامتلاكه لها فان الرجل يقتنى "آخر" يعضده ويسانده ولا يهدده وبالتالى فهو ليس فى حاجة إلى مقاومته وتصير المرأة هى التابع العاجز عن الهرب من موقفها الأضعف. (*Beauvior 1972, p.483; Chanter 1995, p.65; Mackenzie 1998, pp.123-124; Butler 1989*).

ورغم أن بوفوار تضع نظريتها فى إطار هيجلى فقد حرصت بطول كتابها وعرضه أن توضح القالب الثقافى لصورتى الأنوثة والذكورة التى يفهم فى إطارها كل جنس نفسه, وأن توضح أيضًا الاحتمالات والعقبات المُتضمنة فى هذا الفهم، وكانت تفسيراتها للممارسات الاجتماعية التى تتآمر لتبقى على المرأة فى مكان التابع وتعيقها عن السعى إلى الترقى والسمو وتبوؤ مكان الصدارة قد ألهمت الكثيرين من محللى الموجة الثانية عن المضار التى تتعرض لها المرأة. فى الوقت نفسه كان تصويرها للمرأة على أنها "الآخر" بالنسبة للرجل قد تطور إلى أفكار

نظرية عن المعانى المقترنة بالنوع التى تشكل فهمنا للفروق الجنسية، وقد قدمت العلاقة التراتبية بين الرجل والمرأة– والتى تمثلت رمزيًا فى سلسلة الثنائيات مثل العقل والجسد، والعام والخاص، والعقل والعاطفة– قدمت لنسوية الموجة الثانية أداة تفسير قيّمة أسهمت فى الفلسفة السياسية (***Lloyd 1984; Ortner 1974; Elshtain 1981; Bordo 1987; Flax 1983 ; Landes 1998***). وأخيرًا وضعت مقولة بوفوار الشهيرة "إن المرأة لا تولد امرأة وإنما تصبح كذلك" وضعت مسألة البناء الاجتماعى فى الصدارة – وقد بقيت كذلك منذ ذلك الحين.

بيد أن الكثير من نسويى الموجة الثانية كانوا على وعى بإخفاقات الحركات التحررية التى جرت فى النصف الأول من القرن العشرين وتأثروا بالسياسات الأصولية فى الستينيات والسبعينيات مما جعلهم ينظرون إلى النسوية الليبرالية على أنها خانعة وقاصرة وتفتقر إلى الرؤية، وظنوا أن محاولات تسخير الجهاز الليبرالى للحقوق سوف تفشل فى تحاشى تبعية المرأة وأهم أشكال ظلمها وأعمقها، ومن ضمنها الظلم المادى الذى ركزت عليه النسوية الماركسية, ومفاهيم التبعية الجنسية التى ركزت عليها النسوية الراديكالية.

وبما أن الكثير من الضرر الواقع على المرأة يمكن أن يُعزى إلى ظروف اقتصادية (أجور متدنية واستبعاد من الأعمال الأفضل أجرًا واعتماد اقتصادى على الرجل) فلم يكن بمستغرب أن تجتذب الماركسية الكثير من النسويين حيث كانت تقدم نظرية تفسيرية شاملة كما تقدم نظرية عن الظلم (***Hartsock 1979; Obrien 1979, pp. 99-116; Mac Kinnon 1989, pp.1-80***)، أشار ماركس إلى أن المرأة فى المجتمعات الرأسمالية تأخذ على عاتقها الأعمال المنزلية, من طهو وغسل ملابس وأعمال تنظيف وما إلى ذلك, مما يسمح للرجل بإنتاج فائض القيمة، كما أشارت كوللونتاى إلى أن المرأة هى مسئولة أيضًا عن زيادة الأيدى العاملة وصنفت هذا الإسهام على أنه عمل إنتاجى. أما إنجلز فقد قال بأن تبعية المرأة للرجل تنشأ مع مؤسسات الملكية الخاصة وأنها من ملامح كل

المجتمعات الطبقية، كان المنهج الماركسى باختصار يحوى الكثير من الأفكار عن قهر المرأة وكانت هذه الأفكار محل إعادة نظر، بل إن إسهامات السبعينيات فى الفكر النسوى لم تتطرق إلى المكانة التى تبوأتها المرأة فى النظرية الماركسية فحسب وإنما احتوت أيضًا بعضًا من المفاهيم والفروق الموجودة بها (***Obrien 1979; Hartman 1981a, pp.109-134; Barrett 1980; Mitchell 1971; Brennan 1993***)، من أمثلة ذلك, الجدل المثار فى السبعينيات عما إذا كان ينبغى أن تتقاضى المرأة أجرًا نظير قيامها بأعمال المنزل (***hartman1981b, pp.109-134; Delphy 1977; Delphy and Leonard 1992, pp. 75-104; Bubeck 1995***)، كان مؤيدو هذا الاتجاه يقولون إنه مادامت الأعمال المنزلية تسهم فى فائض القيمة فلابد من تصنيفها كعمل إنتاجى ولابد من مكافأتها، وأثار هذا الطرح عددًا من الأسئلة: هل يسهم العمل المنزلى بالفعل فى فائض القيمة؟ هل ينبغى أن تحصل المرأة على أجر عن كل ما تقوم به من أعمال داخل المنزل؟ ومن عليه أن يدفع لها؟ وهل ينبغى أن يُدفع للرجل أجر إذا قام بعمل منزلى بسيط مثل تفريغ سلة المهملات مثلاً؟ وهل يدفع للمرأة أجر عن تربية الأبناء؟ وبدورها, أثارت هذه التساؤلات مراجعات لمفاهيم ماركس عن الإنتاجية والعمل والقيمة. إن وجهة النظر التى ترى أن القيمة تنبع من العمل، الذى هو تحويل للمادة من حالة لأخرى، تنطبق على أنشطة معينة نعتبرها نحن إنتاجية لكنها لا تنطبق على العمل الإنتاجى المنوطة به المرأة أساسًا. فمثلاً هل يعتبر الحمل عملاً؟ وهل تنظيف المطبخ يعتبر تحويلا للمادة؟ مع فشل الماركسية فى الإجابة عن مثل هذه الأسئلة فإنها تفترض ضمنيًّا أن المرأة مقصاة عن العمل الإنتاجى باستثناء تلك الأعمال التى تشترك فيها مع الرجل.

وهناك دراسة مقارنة تساءلت إن كان قهر المرأة يدخل ضمن القهر الطبقى أم أن الماركسية بمعاملتها للمرأة على أساس طبقة زوجها تكون قد تجاهلت - تكرارًا - خصوصية موقف المرأة ؛ فالمرأة التى لا تعمل أو لا تملك وسيلة من وسائل الإنتاج بالتالى لا تعتبر عاملة ولا مالكة رأسمال بحكم موقعها فى عملية

الإنتاج وإنما بحكم انتمائها للرجل – زوجًا كان أم أبًا – تصير بالتالى واحدة من الطبقة نفسها التى ينتمى إليها، فعضويتها لطبقة ما هى إذن عضوية مشروطة، ومن ثم فإن ضعف المرأة لا يكمن فقط فى موقعها الطبقى وإنما فى اعتمادها على الرجل وتبعيتها له وهذا يتضح أكثر ما يتضح فى المجتمعات التى يؤدى فيها الطلاق إلى فقدان المرأة لوضعها الاجتماعى (***Delphy and Leonard 1992, pp.105-62; Wittig 1988a***).

أسهمت مثل تلك المناقشات فى فكرة أن الماركسية تتجاهل قدر الظلم الواقع على المرأة ليس من جراء الرأسمالية فحسب وإنما بسبب الظلم الواقع عليها بفعل الرجل، وبينما وضع المرأة فى المجتمع البرجوازى يخدم رأس المال فإنه يصب أيضًا فى مصلحة الرجال الرأسماليين والعمال الذين يجدون من مصلحتهم الإبقاء على الوضع القائم، وكما قالت بوفوار فإن أفقر العمال سيكون له "آخر" هو امرأته التى ستقوم على رعاية احتياجاته الجنسية والمادية (***Beauvior 1972, p. 483; Delphy 1977 ; Barrett 1980***).

فى أثناء الموجة الثانية أدرك الكثير من النسويين أن الماركسية كانت تعانى من قصور خطير، وبينما ظل البعض يجادل بأن تعديلها لخلق نظرية نسوية موحدة سيكون كافيًا, كان البعض الآخر يفضل ما سموه بالنظرية الثنائية (***Eisenstien 1979, pp. 41-55; Mitchell 1974; Hartman 1981a, pp. 1-41; Young 1981, pp. 43-69***)، أى أن يضاف إلى الماركسية نظرية أخرى عن النظام الأبوى– وهى نظرية عن العلاقات المادية والاجتماعية فيما بين الرجال بعضهم بعضا تجعلهم أكثر تضامنًا وقدرة على السيطرة على المرأة، فى الوقت نفسه وضع النسويون الراديكاليون نظريات عن النظام الأبوى كان المقصود بها طرح تحليل شامل عن مصادر الظلم القائم بناء على النوع.

النسويون الراديكاليون الذين عارضوا النسوية الماركسية كانوا رغم ذلك يشاركونها الرغبة فى إيجاد تحليل شامل عن العوامل البنيوية التى تؤدى إلى قهر

المرأة، فبينما أرجع ماركس القهر إلى العلاقات الاقتصادية بين الطبقات, ركز النسويون الراديكاليون على فكرة أن أسباب ظلم المرأة تعود إلى علاقتها الجنسية بالرجل وإلى القيود المؤسسية والممارسات التى تتبدى فيها قوة الرجل الجنسية (***Frye 1983; Wittig 1988a, pp.431-439; Rich 1987, pp.23-75; MacKinnon 1989, pp.255-236; Dworkin 1981***)، تتضمن القوالب الجنسية التى تحكم المرأة الزواج، وتمتد إلى الدعارة والاغتصاب والتحرش. تلك الممارسات الأخيرة – فى رأى النسويين الراديكاليين– منتشرة أكثر مما هو معلن ولا ينظر إليها باعتبارها عنفا جنسيًّا، ذلك أنه فى مجتمع يحكمه الرجل ويسيطر عليه يتم تفسيرها على نحو يخفى طبيعتها القهرية، فالاغتصاب يفسر عادة على أنه جنس طوعى ويُفسر التحرش الجنسى على أنه مجاملة للمرأة. مثل تلك التوصيفات والممارسات هى ما يشكل الحياة الجنسية لكل من الرجل والمرأة وما يضفى الشرعية على العنف الجنسى ضد المرأة، إذن فرغم تعدد أسباب قهر المرأة – بما فيها الأسباب الاقتصادية – فإن الأسباب الجذرية للقهر تكمن فى النظرة إلى المرأة باعتبارها خاضعة للرجل من الناحية الجنسية مما يضعها موضع التبعية فى باقى الأمور (***Firestone 1970, pp. 11-22; Millett 1977; Brownmiller 1976, pp. 309-322; Rich 1987; Frye 1983; MacKinnon 1989***).

قد يرجع القهر فى العلاقات الجنسية إلى اختلافات بيولوچية بين الجنسين (***Firestone 1970, pp. 11-22***) أو إلى الدولة الذكورية أو المجتمع الذكورى (***MacKinnon 1989, pp. 157-170***). ومثل نظرائهم الماركسيين تراجع بعض النسويين الراديكاليين عن الرغبة فى بناء نظرية كبرى تتمحور حول سبب رئيسى للقهر وبدأوا بدلا من ذلك يصيغون أفكارًا عن النظام الأبوى بكل ما فيه من مؤسسات وممارسات مترابطة، فقد يعود السبب فى قيام النظام الأبوى ووجوده مثلا إلى نظام الإنتاج أو إلى الدولة أو إلى تحليل العنف الذكورى واعتباره شرعيًّا، لكن أيًّا من هذه المسببات قد لا يكون له الأولوية السببية أو المسئولية السببية النهائية عن وجود النظام ككل ولابد من اختلاف ترتيب أدوارها باختلاف الأزمنة

والأمكنة (*Walby 1990, pp.19-22, 23-24*)، ثم إن خضوع المرأة قد يظل قائمًا فى كل الأحوال, بمختلف الأساليب, البعض منها مستمر والبعض الآخر يخص حقبًا تاريخية بعينها.

وبما أن التقاليد الخاصة بالذكورة والأنوثة ترْسَخُ لدى الناس منذ نعومة أظافرهم وفى الكثير من أوجه الحياة، فلابد من أن تكون بعض بداياتها سيكولوچية، ولذا فإن نسوية الموجة الثانية ربطت ربطًا مثمرًا بين علم النفس والسياسة، ففى البداية عندما نظر النسويون إلى علم النفس والتحليل النفسى صدموا لما بهما من جوانب جنسية؛ ومرة أخرى، على خطى بوڤوار، ردوا بسلسلة من الانتقادات الضارية الغليظة (*Gilligan 1982; Mitchell 1974*)، بيد أن من عمق هذه المرحلة النقدية خرجت جهود خلاقة ومؤثرة تستخدم النظريات السيكولوچية والمصادر الموجودة فى التحليل النفسى لإلقاء الضوء على عالم النظام الأبوى، فى هذا المجال, أكثر من أى مجال آخر، تأثر النسويون الأنجلوفون بنظرائهم الفرنسيين وكثير منهم التفت إلى ادعاء لوسى إيريجاراى ***Luce Irigaray*** بأن المرأة مقصاة تمامًا عن كل ما هو رمزى وأنه لابد من ابتداع كتابة نسوية تعبر فيها المرأة عن نفسها كامرأة (***Brennan 1989; Burke, Schor and Whitford 1994; Whitford 1991b; Grosz 1989; Moi 1987; Gallop 1982***). ومع ذلك خلق المجتمع الأنجلوفونى بالتوازى مواقف خاصة به، بعضها يقوم على التفسيرات الأنجلو أمريكية لفرويد (***Brennan 1989; Benjamin 1990; Richmond 2000***). فنظرية وينيكوت ***Winnicott*** عن العلاقة بين الأشياء مثلا قدمت الإطار النظرى للاقتراح بأن إسباغ الصفات الذكورية على الأولاد والأنثوية على البنات ناشئ أصلا عن الأسلوب الذى يتم به العناية بهم صغارًا– خاصة وأن العناية بالصغار أمر تقوم به النساء أساسًا (***Chodorow 1978***)، وبالإضافة إلى توليد فرضيات منطقية تفسيرية، فإن الاقتناع بأن تبعية المرأة يعزى جزئيًّا إلى عمليات تتم فى اللاوعى

تجعل كلا الجنسين يتبعان النظم السياسية والاجتماعية القائمة مما أضاف بعدًا شديد الأهمية إلى الفكر النسوى.

هذه الخطوات نحو مفهوم متعدد الأوجه للأبوية كانت مهمة للغاية، جزئيًّا لأنها جسدت القناعة بأن نظرية كبرى عن قهر المرأة ليست فى الأفق، وجزئيًّا لأن المنهج الجديد فتح طرقًا مفيدة نحو البحث والدراسة. فتَّحت نسوية الموجة الثانية الوعى على السبل المختلفة التى يتم بها تقوية العلاقات التراتبية بين الرجل والمرأة وكشفت فى الوقت نفسه عن الانقسام بين ما هو سياسى وما هو غير سياسى. قضايا مثل العمل المنزلى أو العنف الجنسى ضد المرأة صنفتها الدول التى تعتبر نفسها غير مسئولة عنها باعتبارها قضايا غير سياسية، واعتبرتها الفلسفة السياسية فى تلك الدول قضايا هامشية، لكن لما كان لها دور فى تبعية المرأة وإخضاعها وقهرها, فقد اعتبرت جزءًا لا يتجزأ من سياسات الفكر النسوى.

كان المفهوم العام للسياسة المتمثل فى شعار "كل ما هو شخصى فهو سياسى" أحد أهم إسهامات نسوية الموجة الثانية وأقواها ، فبالإضافة إلى استخدام النسويين لها لبدء خطوط جديدة للبحث اتخذوا منها نقطة انطلاق لنقد المنهج الليبرالى، وفى حين كان معارضو الليبرالية من الراديكاليين والماركسيين يميلون للافتراض بأنها تفتقر إلى المصادر النظرية والعملية لمعالجة ظلم المرأة, فكثيرًا ما كانوا يبنون هذا الحكم على الاعتقاد الخاطئ بأن الليبراليين لا يقررون سوى الحقوق التى تخص جميع المواطنين بالتساوى ويعجزون عن فرض الحقوق أو الالتزامات على مناحى الحياة الخاصة، وبما أن كلا الفرضين لا ينطبق على ليبرالية الرفاهة, فإن الليبرالية كانت بشكل عام أكثر مرونة مما كان هؤلاء النقاد يعتقدون حتى إن الأساليب الليبرالية طُبِقت فى عدد من الدول للقيام بالإصلاحات التى نادى بها النسويون الماركسيون والراديكاليون (***Pateman 1989, pp.210-225; James 1992***)، كما أن الآراء الثاقبة لتلك المجموعات عن الأضرار التى تعانيها المرأة أدت إلى ظهور سلسلة من الانتقادات المهمة للفلسفة السياسية الليبرالية.

ركز البند الأول من الاعتراضات على التباين بين الادعاء النظرى بأن جميع مواطنى الحكومات الليبرالية متساوون لامتلاكهم الحقوق نفسها وبين غياب المرأة النسبى عن الحياة العامة (***Pateman 1989; Elshtain 1981; Phillips 1987, pp.1-23, Voet 1998***)، وأشار هذا البند إلى أن الحقوق المدنية والسياسية الممنوحة للمواطنين بوجه عام تتاح أساسًا فى المجتمعات التى تحرم المرأة حق المواطنة وتضعها تحت السيطرة الكاملة للرجل، فحقوق المواطنة إذن يتم تطويعها لمساعدة الرجل على السيطرة على المرأة وعلى ما تقوم به من أعمال منزلية ورعاية جنسية، بل لأن المرأة لا تعتبر مواطنة فإن العلاقة بينها وبين الرجل ليست موضع نقاش أو تفاوض سياسى وبالتالى فإن شئونها كلها تعتبر خارج نطاق السياسة (***Canovan 1987; Pateman and Grsz 1986, pp.63-124; Gatens 1991, pp.9-47***)، وحين اكتسبت المرأة حق المواطنة, اكتسبت معه حقوقًا كانت حكرًا على الرجل وحده لأجيال وكانت تُفسر فى ضوء ظروف الرجل وقدراته، لم تكتسب المرأة إذن هذه الحقوق وفقًا لشروطها، وإنما لأن المساواة الرسمية لا تصبح فعلية إلا إذا قامت المرأة بمحاكاة الرجل والتشبه به، فقد تكون امرأة الطبقة المتوسطة فى موضع يسمح لها أن تذهب إلى صناديق الاقتراع للإدلاء بصوتها مثلها مثل زوجها لكنها قد تعجز عن أن تتبوأ منصبا مهمًا لو كانت أمًا لأطفال صغار أو لو لم يكن لها دخل مستقل، وبوجه عام كان افتراض أن العلاقات الجنسية والأسرية لا تتصدر أمور الدولة الليبرالية وأنه لو وُجدت تشريعات فى تلك الأمور لانتُهكت الحرية الشخصية، يضر بالمرأة من زاويتين رئيسيتين: فقد رسخ تبعية المرأة للرجل فى التقسيم النوعى للعمل وأبقى المرأة تحت سيطرته وحمايته من ناحية, كما فشل فى تغيير الظروف التى تحط من قيمة حقوق المرأة كمواطنة كاملة المواطنة من ناحية أخرى (***Dietz 1998; Young 1990a***).

فكرة أن المجتمع الليبرالى مجتمع ذكورى بشكل ضمنى دفعت النسويين لتفحص أحد جوانب الفلسفة الليبرالية المعاصرة فى أمريكا الشمالية– وهو الزعم

بأن الهدف الأسمى للدولة هو ضمان العدالة، وتساءلوا ما إذا كان التوصل إلى مبادئ العدالة التى نادى بها رولز ***Rawls*** ينجح حقًا فى التعامل بلا تحيز مع مصالح كل من الرجل و المرأة (***Baier 1994, pp.18-32; Okin 1989; Code 1987; Benhabib 1982; Jaggar 1983***). ثم, هل القول بأن العدالة هى القيمة الأولى التى تحققها السياسة هى مقولة منزهة عن التحيز لأى من الجنسين؟ أم أنها تحوى تمييزًا للرجل وتحيزًا له بحيث تصبح الدول التى تعطى الأولوية للعدالة مقصرة بحقوق المرأة ؟ اكتسب هذا التساؤل أهمية أكبر عندما تمت مناقشته فى ضوء الدراسات السيكولوچية التى أظهرت إن البنات يعتنقن منهجًا مختلفًا عن ذلك الذى يعتنقه البنين عند حل المشكلات الأخلاقية؛ فبينما الأولاد يتقبلون المفهوم الكانطى للعدالة كتقليد أخلاقى ملائم، قيل إن البنات يعطين الأولوية لقيمة الرعاية ويسعين إلى الوفاء باحتياجات أفراد معينين فى حياتهن (***Gilligan 1982***)، وثار جدل واسع بشأن الحقائق الواردة بهذا البحث, حتى إن بعض المفكرين كان يرى قيام حكومة نسوية تُفضل قيمة الرعاية– وهى القيمة التى تدور حولها الأمومة وأعمال المرأة– على العدالة، وتوجه مؤسساتها وممارساتها فى هذا الاتجاه (***Ruddick 1989; Noddings 1984***). ورفض البعض ذلك المنهج على أساس أنه يشجع المرأة على التمسك بالأنماط نفسها التى كانت تسعى إلى التحرر منها (***Dietz 1985***)، فى حين تدارس البعض الثالث العلاقة بين المجال العام المهتم بالعدالة الذى يقوم عليه الرجل والمجال الخاص الذى تقوم فيه المرأة برعاية الزوج والأبناء، وقالوا بأن العدالة تعتمد على الرعاية وأن النظرية الليبرالية برفضها الاعتراف بحقيقة أن المجتمعات السياسية تعتمد أساسًا على الرعاية فإنها – مرة أخرى – تخلع صفة السياسة عن إسهامات المرأة وتهضم حقها (***Bubeck 1995; Sevenhuijen 1998***).

أما عن مدى قدرة الليبراليين على التعايش مع هذه الانتقادات فذلك أمر يظل قيد المناقشة, بما أن الليبرالية قد أصبحت أيديولوچيا مسيطرة ترتبط بها النسوية– شاءت أم أبت، فى التسعينيات, أراد المفكرون الليبراليون أن يمتصوا وجهات

النظر الموجودة فى التعددية الثقافية وفى النسوية عن طريق تطوير فكرة حقوق المجموعات الخاصة أو تطوير مفهوم الدور السياسى للأسرة، لم يتضح بعد إلى متى سيستمر هذا التفتح, تحديدًا فى الولايات المتحدة الأمريكية, خاصة وأن هناك ردة عما اعتُبر مكاسب نسوية زائدة.

فى داخل الحركات النسوية نفسها مازالت المناقشات حول قدرات الليبرالية وحدودها تتضمن فكرة الحقوق؛ وقد انبعثت الشكوك فى مدى فاعلية المناداة بهذه الحقوق لعدة أسباب؛ فى المقام الأول أثبتت التجارب الفعلية أن إقرار حقوق معينة لمجموعات معينة من النساء قد أضر بالقضايا العامة للمرأة بشكل غير مباشر، فمثلا الحق فى إجازة الأمومة قد يزيد من تكاليف توظيف المرأة مما يصعب عليها الحصول على وظيفة أصلا (***Rhode 1992***). ثانيًا: من الصعوبة بمكان جعل التغير فى تقسيم العمل المنزلى أو التغير فى العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة مسألة حقوق وواجبات. ثالثًا : قيل إن آلية الحقوق تحركها النظرية الفردية المرتبطة بفضيلة العدالة وأنه بإسباغ الواجبات والالتزامات على الأفراد فإن نظريات الحقوق تعمل ضد الاستجابة المرنة لحاجات الآخرين وبالتالى ضد فضيلة الرعاية (***Kiss 1997***).

مفارقة, كانت المواقف تجاه هذه القضية تسبب انقسامًا دائمًا بين الليبراليين والراديكاليين من النسويين، فبينما جادل الراديكاليون بأن الحكومات الليبرالية غير قابلة للإصلاح استخدم آخرون الجهاز القانونى فى الدولة الليبرالية – فى نواحٍ ظنوا أنها الأقل فائدة – ليتحدوا تبعية المرأة الجنسية للرجل، حملات المطالبة بالحقوق لمنع الدعارة وحماية المرأة من اغتصاب الزوج ومن العنف الأسرى ومنع التحرش الجنسى والاعتراف بحقوق الشواذ والسحاقيات نجحت فى بعض الأحيان فى تغيير الخريطة القانونية. لكن – كما كشفت الموجة الأولى من النسوية – فإن التغير القانونى لا يعنى تغيُّرًا اجتماعيًّا، بيد أنه قادر على تغيير معايير النقاش، على النسويين – إذن – أن يحددوا الآن ما إذا كانت المطالبة بحقوق

المرأة ستضر بقضيتهم فعلا أم أنها فقط غير كافية- وحدها- لمناهضة المضار التى تعانيها المرأة (*Eisenstein 1988, pp.42-78; Lacey 1998; Cornell 1992, pp.280-296; Minow 1990, pp.173-224; Irigary 1993*).

الموجة الثالثة

فى غمار الموجة الثانية تفحص النسويون ما وراء المؤسسات السياسية والاقتصادية التى كانت تنتظم حولها النظريات الاجتماعية، فالتفتوا أولا إلى الحياة الأسرية والعلاقات الجنسية ثم إلى الأساليب التى تعبر بها الأنوثة عن نفسها- وهى التى تعتبر حالة من الضعف والاعتمادية- فى المظهر، وفى الملابس، وفى حركات المرأة وسكناتها، وفى أنماط الجمال التى يشجع المجتمع المرأة على محاكاتها والتمسك بها (*Brownmiller 1984; Bartky 1990; Young 1990b; Bordo 1993*)، وظل هذا الاهتمام محوريًا بالنسبة لنسويى الموجة الثالثة كما يعد أهم نقاط الاستمرارية مع الموجة الثانية، فى الوقت نفسه أفرزت الموجة الثالثة تفسيراتها وتأويلاتها الخاصة بشأن الممارسات الثقافية القائمة على النوع وأضفت دلالات جديدة، فكانت هناك عناصر اتفاق وعناصر اختلاف مع الموجة الثانية كما كان الحال دائمًا فى تاريخ النسوية.

كان صعود الموجة النسوية الثالثة مرتبطاً بنقلتين نظريتين ملفتتين، إحداهما ترجع إلى مجال النظريات النسوية وحدودها والأخرى تتفحص وسائل صياغة هذه النظريات، أولى النقلتين نابعة من الملاحظة النقدية بأن الموجتين الأولى والثانية كانتا تعنيان بالمرأة البيضاء من الطبقة المتوسطة، ورغم الزعم بأن الحركتين أو الموجتين تعبران عن كافة النساء, فقد أغفلتا الفروق فى العرق والسلالة، وتجاهل واضعوالنظريات النسوية حقيقة كون الحقوق التى اكتسبتها الحركات النسوية لم تُفد سوى أقلية من البيض- على حساب غير البيض اللائى واصلن تقديم الخدمات

المنزلية ومعاناة الفروق النوعية التى لم تتحرر منها سوى قلة من النساء البيضاوات، وكما يقول أحد الكتاب فإن الوجه الآخر للنسوية ليس النظام الأبوى الذكورى فحسب وإنما المرأة غير الغربية (*Ong 1988*)، راح هذا النقد يزداد وضوحًا فى الأعمال التى كشفت عن مدى العنصرية الكامنة فى الفكر النسوى وفضحت ضيق الأفق فى الكثير من نظرياتها (***hooks 1984; Spelman 1988; DuCille 1994; Bhavnani 2001, pp.1-11***)، وثبت أن الكثير من التعميمات بشأن وضع المرأة وظروفها تعميمات وأقوال متسرعة لأنها لا تنطبق على المرأة غير البيضاء، وما أن أثيرت هذه النقطة فى سياق العنصرية حتى تم تطبيقها على نطاق واسع بما نتج عنه أن الاختلافات فى ظروف المرأة- سواء كان يعود إلى الجنسية أو الطبقة أو الديانة أو التوجهات الجنسية أو العرقية- أصبحت فى الصدارة، حتى إن بعض النقاد ذهب فى اعتقاده إلى أن تبلد ذهن نسويى الموجة الثانية الذين عجزوا عن الاستجابة للتباين فى حياة كل امرأة عن الأخرى يرجع أساسًا إلى ثقتهم الزائدة – غير المبررة – فى سلطتهم. وقد أخفقت دعاواهم النظرية لأنهم توهموا أنهم يعبرون عن عموم النساء فى حين أنهم لم يستطيعوا أن يستمعوا إلى أصوات نسائية أخرى بجانب أصواتهم.

هذا النداء القوى للاعتراف بالاختلاف بين نساء العالم وضع نهاية للمحاولات النظرية التى كانت تبتغى تعميم أسباب دونية المرأة وطبيعتها وشكلها وتبعيتها للرجل وتعرضها للأذى، فإذا كانت الأسرة تمثل مصدر ظلم لبعض النساء بينما تمثل مصدر مساندة لأخريات فماذا عسانا أن نقول عند تقييمنا للأسرة بوجه عام؟ (***Amos and Parmar 1984; Spelman 1988***)؟ ولو أن الدعارة تسبب القهر لبعض النساء وتعد مصدر دخل لأخريات فكيف السبيل إلى إدانتها إدانة كاملة؟ (***Cornell 2000***)، ومن ذا الذى بوسعه أن يضع نفسه موضع سلطة ويتحدث بجسارة عن الممارسات والمؤسسات الاجتماعية؟ فى الوقت نفسه اتخذ النسويون السود- الذين فتحوا المجال للجدل والنقاش عن الاختلافات والتفرقة- اتخذوا وجهة نظر نزاعة إلى الشك عن حديث الموجة الثانية عن ظلم المرأة، فإذا

كان الظلم يعنى ألا يكون للإنسان خيار فإن بعض النساء- إذن- يعانين من الظلم أكثر من غيرهن وبعضهن لا يعانين أى ظلم على الإطلاق، ولذا يعتبر من قبيل التبسيط أن نصف موقف المرأة بهذه السطحية (***hooks 1984, Maynard 1994***)، كان التأكيد على الفروق والاختلافات قد أتى بالمزيد من المحاولات لفهم العلاقات المختلفة بين الرجل والمرأة, كما أتى بالمزيد من التقنين لاستخدام مصطلحات مثل "الظلم" و "التفرقة" و "التبعية" بعد معرفة الفروق الدقيقة بينها، ومع تشجيعهم المفكرين لكى يضعوا فى اعتبارهم التجارب الفعلية التى تنشأ عنها تفسيراتهم, أنتج كتاب الموجة الثالثة مستوىً جديدًا من الوعى النقدى جعلوه يطاول المناقشات الأولى، بعض النسويين السود فى مخاطبتهم لمن يشككون فى قيمة الحقوق, قالوا بأن الإبقاء على عدم وجود ضمانات يعتبر دليلا على التميز الاجتماعى، حيث إن المرأة الأقوى نسبيًّا والتى تشعر بالأمان قد ترى فى المطالبة بالحقوق أمرًا رسميًّا صارمًا، لكن المرأة التى لم تُحترم حقوقها من قبل قط قد لا ترى الأمر على ذلك النحو وربما تطالب بالحماية التى لم تمارسها أبدًا (***Williams 1991; hooks 1984***). هنا- كما فى الكثير من الحالات المشابهة- فإن إدراك الفرق له تداعياته فى تقدير قيمة الممارسات السياسية القائمة وأهميتها وصحتها وكلما ازدادت الاختلافات المعترف بها ازدادت الصورة تعقيدًا (***Phillips 2002***).

مع اهتمام مفكرى الموجة الثالثة بالاختلاف بين النساء, أثاروا نقلة نظرية كبرى ثانية بتساؤلهم عن الاختلافات بين الرجل والمرأة وهو الأمر الذى كثيرًا ما دارت حوله النسوية، فلو أن هناك الكثير من السبل لكى تصبح المرأة امرأة؛ كلٌّ منها يتكون بفعل مؤثرات اجتماعية وتاريخية معينة، فلمَ لا نذهب لأبعد من ذلك فى هذا الاتجاه نفسه متتبعين خطى دى بوفوار ونفسر الاختلاف النوعى باعتباره بناء اجتماعيًّا؟ وبدلا من محاولة التفرقة بين الصفات الجنسية التى يحددها الجسد والصفات النوعية التى يحددها المجتمع, فإن الفكر النسوى الحالى أنقص, وربما ألغى، الفرق الجنسى/ النوعى بحيث أصبح الحديث عن النوع موجودًا لا محالة عند الكلام عن النسوية (***Scott 1996; Gatens 1996, pp.3-20; Butler 1990***).

ليس بمستغرب أن هاتين النقلتين لم تنعزلا عن بعضهما البعض وأن كلتيهما مدينتان للتيارات النظرية الأخرى فى الفلسفة السياسية، كان الاهتمام بالفوارق القائمة بين النساء منعكسًا فى الاهتمام بالتعددية الثقافية، التى كانت- شأنها شأن نسوية الموجة الثالثة- ترى أن هوية الفرد أمر يرجع إلى الثقافة والتاريخ، وتؤيد فكرة أن يكون لأصوات المجموعات ذات الثقافات المختلفة صدًى فى نظام الحكم (**Young 1990a, 2000; Phillips 1995; Squires 2000**)، ثم إن كلا المنهجين يقر بأن شخصيات الأفراد وهوياتهم ليست دائمًا متماسكة وذات بناء واحد، بل كثيرًا ما تتألف هوية الفرد من انتماءات وعوامل متداخلة متحولة، فقد تكون المرأة سحاقية ونسوية وأكاديمية من أمريكا اللاتينية (**Lugones 1996**). السياسة الصحيحة لا تعمل على "تسطيح" مثل هذه الهوية أو تجاهل التناقضات التى تنطوى عليها.

هذه الفكرة نفسها كانت محورًا لفكر ما بعد الحداثة الذى كان ثانى أكبر مؤثر على نسوية التسعينيات كما كان على توافق كبير مع نظرية التحليل النفسى (**Nicholson 1990; Flax 1990; Braiditti 1991**)، ولأسباب خاصة بفكر ما بعد الحداثة نفسه, انتقد هذا الفكر المفاهيم القائلة بأن الفرد ما هو إلا مجموعة مستقرة دائمة من الفكر والسلوك، بل إنه أكد انعدام التواصل والتفكك داخل النفس، وقد أعطى هذا المنهج للنسويين شرعية فلسفية لعدم وجود صفات محددة وثابتة للحكم على الذكورة والأنوثة، بل إن الذكورة أو الأنوثة موجودة فى قيام الفرد بتصرفات معينة تقرها الثقافة النوعية السائدة فى المجتمع، ولأن هذه التصرفات قد تتغير أو تُعدل أو تتعارض مع بعضها فإنه لا يمكن أن يكون لها معانٍ ثابتة، فالسباب والتقريع بالشذوذ قد يكون مقبولاً فى عالم اللواطيين بل ربما يعتبره الواحد منهم مباهاة بطبيعته أو هويته الجنسية (**Butler 1990; Benhabib et al. 1995**)، هذه النظرة الأدائية مدينة إلى حد كبير لأعمال فوكو ***Foucault*** وهى- ضمن أشياء أخرى- محاولة لدحض النظريات التى تصور المرأة كضحية للإساءة

والضـــرر المؤسسى. إن القدرة على تحويل الأعراف النوعية التى تشكلنا كرجال أو نساء أو قلبها تتاح لنا على أنها شكل من أشكال القوة الخلاقــة القــادرة علـــى التغيير الاجتماعى، ولما كانت هذه النظرة تفسر باعتبارها نظرية سياسية فإن هـــذا المنهج يشير إلى سياسات تديرها مجموعات صغيرة قادرة على تحدى الممارسات الثقافية المحيطة يقدم كل منها للآخر معانٍ جديدة، انعكس هذا الاتجاه على النقـــاش الحالى حيث صارت الأدائية وسيلة للتعبير الفردى – وسيلة مثلا لهـدم المعـــانى النوعية للأزياء وبناء الأجسام وقصات الشعر– بأساليب قد لا يقدرها مبدئيًّا ســـوى المحليين أو المقيمين داخل المجتمع نفسه– لكن آخرين قد يقدرونها فيما بعد. اتساق عمليات التغير الثقافى هذه أثارت رد فعل نقدى لدى بعض النسويين الذين قالوا إنه لا علاقة بين تلك العمليات الثقافية والسياسة الحقة، وأن اللجوء إلـــى هـــذا الهـــدم العبثى ما هو إلا هجران للمحاولات الجادة لتصحيح الأخطاء التـــى تعـــانى منهـــا المرأة، وليس أكثر من تراجع نرجـــسى (***Jones 1993; Nussbaum 1999***). أعاد هذا الخلاف نكء الشروخ القديمة فى قلب الحركات النسوية بين الطامحين إلى خلق سياسات مميزة، بين المهتمين بما يرونه أهم العقبات التى تواجههـــا النـــساء وأصعبها، وبين أولئك الذين كانوا يحاولون تكييف الظـــروف الـــسياسية القائمـــة وصولا إلى أهدافهم فى خدمة الحركة النسوية، ويرى الكثيـــرون مـــن المنـــادين بالسياسات الأدائية أن القيود التى تواجهها النساء تنشأ أساسًا عـــن إحكـــام قبـــضة مفهوم التسلسل الهرمى أو العلاقة الفوقية–التحتية الثنائية للاختلاف النوعى، ومـــا يرتبط بها حتمًا من الجنسية الغيرية، وبما أن المرأة سوف تتوقـــف عـــن تبعيتهـــا للرجل فقط فى حال تحاشيها لهذا النظام التراتبى، وبما أن الممارســـات الـــسياسية القائمة ما هى إلا تعزيز لنظام اجتماعى يميز الرجل ويفضله فإن هذا الوضع لـــن يمكن تغييره إلا فى وجود سياسات غير تقليدية.

ومع عدم الاتفاق حول طبيعة السياسات النسوية فـــإن هنـــاك عـــددًا مـــن المحاولات لمواءمة هذه السياسات أو تجاوزها عن طريق تشكيل نظريات سياســـية

بما يسمح بدراسة القضايا التى تهم المرأة داخل الأطر المؤسسية التقليدية القائمة، ومع المنادين بالتعددية الثقافية والديمقراطية, استطاع المفكرون النسويون أن يقرروا مناهج قادرة على منح المرأة مكانًا بارزًا فى عمليات صنع القرار وأن يزيدوا من قدراتها على تحديد القضايا المطروحة للمناقشة. كان أحد الموضوعات المهمة للمناقشة مسألة التمثيل والتساؤل عما إذا كان ينبغى للمرأة أن تمثل نفسها أم لا – ولماذا (***Sapiro 1981; Phillips 1995***). قضية أخرى تمثلت فى مجموعات المرأة المهمشة التى لا يُسمح لها بالتعبير عن مصالحها وتفتقر فى الوقت نفسه إلى الخبرة السياسية وكيف لها أن تكتسب الثقة والأسلوب الصحيح للمشاركة الفعالة فى الحياة السياسية (***Young 2000; Benhabib 1996; Voet 1998, pp. 136-147***)، ثم التساؤل عن كيفية منح تجارب المرأة المزيد من الوزن والأهمية. كما أن هناك دراسة ونقدًا لإمكانية وجود حوار سياسى يراعى المشاركون فيه اهتمامات المجموعات المختلفة وأولوياتها ويستطيعون تقديرها (***Benhabib 1982; Mansbridge 1993***)، هذه الأنماط تتعامل مع نواحٍ كثيرة فى صنع القرار السياسى، أما الأنماط الأكثر إجمالا فتعنى بالحوار بين المجموعات الاجتماعية وقد لا تبدى اهتمامًا كبيرًا بالوسط المؤسسى الأشمل الذى يدور فيه هذا الحوار (***Young 1990b***). بينما يقر آخرون بدور الدولة فى الارتقاء بالنقاش السياسى والتحكم فيه (***Squires 2000***)، ومع القليل من الاستثناءات لم يتحدث النسويون المتحمسون لمسألة الحوار عن العلاقة بين المجموعات الثقافية والأحزاب السياسية، حتى إن الترتيبات السياسية التى يضعونها تبقى بعيدة نسبيًّا عن المؤسسات الديمقراطية القائمة، تم انتقاد هذا الأسلوب النظرى لتباعده عن سياسة الدولة ولمحاولته امتصاص الاختلاف بدلا من التعرف عليه كما انتقد لإخفاقه فى مواجهة الصراعات المتشابكة بين النساء (***Brown 1995; Honig 1993***)، ولما كان الحوار يتطلب إطارًا معياريًّا إلى حد ما، فإن الأصوات المطالبة بحقوق المرأة

ستظل هى أصوات الغرب والمرأة البيضاء، ولن تسمع أصوات غيرها بوضوح ولن يكون لها صدًى بعيد (*Spelman 1988; Ang 1995*).

رغم الصعوبات القائمة الخاصة بمسألة الحوار, فإن فهمه يعتبر وسيلة للربط بين الاهتمامات السياسية النسوية الواضحة وبعض الموضوعات المهمة فى الفلسفة السياسية المعاصرة، والهدف هنا هو الحفاظ على تكامل الحركات النسوية والدخول فى مضمار المناقشات السياسية، ثم إن هناك- فى الوقت نفسه- تطورًا للمزيد من الروابط التاريخية، ولأن الفلسفة السياسية الأساسية قد نبذت المرأة أو همشتها, فإن كُتَّاب الموجة الأولى والثانية اهتموا بالتقاليد السائدة وقاموا بنقدها، وبفعلهم هذا دبت الروح من جديد فى مناقشات قديمة حول التقوقع (*Pateman1989; Pateman 1988; Hampton 1993*) والحكم الجمهورى (*Dietz 1998*) بالإضافة إلى موضوعات أخرى.

مؤخرًا, عاد النسويون مجددًا إلى الفكر السابق, إما لإعادة تقييم أعمال الفلاسفة من النساء من أمثال دى بوفوار (*Evans 1998; Card 2002*) أو أرندت (*Canovan 1977; Honig 1995*)، أو لكى يغوصوا فى أفكار الكتاب الرجال ليطوروا أساليب نظرية قادرة على تحدى آليات استبعاد المرأة من السياسة، ففى الأعمال المعاصرة لاسبينوزا *Spinoza* مثلا نجد الاهتمام بتحديد النوع- وهو الأمر المحورى فى النسوية الأدائية- يظهر من جديد كأساس للسياسة التى تعنى عناية كبيرة بالاختلاف (*Gatens and Lloyd 1999*).

بنهاية القرن العشرين، كان لإدراك اختلاف النساء أثره على السياسات النسوية، فما كان قد بدأ كحركة تنتمى إلى العالم الأول أصبح ظاهرة عالمية. وراحت جماعات النساء فى كثير من أنحاء العالم تطور مفاهيمها بشأن ظروفها وبالتالى بشأن سبل تحسينها، ولأن بعض هذه الاعتبارات قد تغير جذريًّا عما كانت تراه حملات المطالبة بحقوق المرأة فى النصف الأول من القرن بشأن تبعية النساء، كان من العسير كذلك على أصحاب الحركات النسوية فى العالم الأول أن

يدركوا هذا التغير وأن يتقبلوه بقدر بعدهم وغربتهم عن نساء المجتمعات الأخرى.
وكما كان الحال فى النسوية، كانت مشكلات الفروق كثيرة بالنسبة للتعددية الثقافية وفرضت تحديات فكرية وسياسية، فى الوقت نفسه ظلت الكثير من المشروعات المألوفة فى محلها وظلت هذه تشكل الفلسفة السياسية للقرن الجديد، فالنساء مازلن يكافحن من أجل الحقوق السياسية والاقتصادية, وقد ينجحن فى ذلك، والحكومات تعطيهن – أو تفشل فى إعطائهن – حقوقهن ومطالبهن، وجوانب الحياة اليومية تخلع عليهن صفات جديدة لتوضيح الافتراضات النوعية بهن، مازال الكتاب والروائيون والصحفيون والمخرجون السينمائيون يعلقون على الأنماط والعلاقات النوعية، فإذا ساور القلق الكتاب النسويين أن المنهج الفكرى عن النوع قد يحطم النسوية فمعنى ذلك أنهم لا يقدرون التعددية المذهبية داخل النسوية نفسها، وبينما لا توجد الآن فى وقتنا المعاصر حركة نسوية أو سياسة نسوية واحدة فإن هناك تعددية كبيرة فى الأمريكية للحركات والسياسات النسوية.

٢٤ـ سياسات الهوية

چيمس تللى *James Tully*[(*)]

ثلاث خواص لسياسات الهوية

"سياسات الهوية" مصطلح ظهر فى أواخر القرن العشرين ليصف طائفة كبيرة من الصراعات السياسية المتكررة كثيرًا وراحت تمثل إحدى أهم المشكلات السياسية فى الحاضر وأشدها إلحاحًا، وتضم النشاطات السياسية التى يشير إليها هذا المصطلح الصراع من أجل الاعتراف القانونى والسياسى والدستورى والاندماج فى المجتمع بالنسبة لهويات الأفراد والمهاجرين واللاجئين والشواذ رجالا ونساء وكافة الأقليات اللغوية والعرقية والثقافية والدينية, والأقليات بداخل الدول؛ وخاصة الثقافات والديانات غير الأوروبية فى مواجهة الإمبريالية الثقافية الأوروبية.

وبقدر تعدد هذه الصراعات وتنوعها, تتعدد أيضًا الأشكال المطلوبة للاعتراف بهذه الأقليات واندماجها فى المجتمع، فالنسويون مثلا يطالبون بالمساواة الرسمية الحقيقية الدائمة, كما يطالبون باحترام مساو لاختلافاتهم فى مواجهة الأعراف الأبوية السائدة فى السلوكيات الخاصة والعامة، والأقليات يسعون إلى أشكال مختلفة من الاعتراف العام كما يسعون إلى حماية لغاتهم وثقافاتهم وأعراقهم ودياناتهم، ويناضل المهاجرون واللاجئون، لا من أجل الحصول على حقوق المواطنة فحسب لكن أيضًا من أجل التحرر من التبعية للثقافة واللغة السائدتين، أى من أجل الاندماج مع الثقافة السائدة، كما تحاول الشعوب الأصلية والمقهورة الحصول على أى شكل من أشكال الحكم الذاتى سواء الإقليمى أو الفيدرالى أو الكونفيدرالى داخل الدول الدستورية القائمة، كما تسعى دول الأمة فى العالم العربى والعالم الثالث إلى التغلب على الإمبريالية الثقافية الغربية السائدة فى النظام

(*) أستاذ الدراسات الفلسفية بجامعة "تورنتو"

العالمى وعلى عمليات العولمة. لا يقتصر الكثير من هذه المطالب على الاعتراف القانونى والسياسى والدستورى بداخل دول الأمة الموجودة, وإنما هى مطالب تثيرها الهيئات المتخطية للحدود القومية مثل الاتحاد الأوروبى والقانون الدولى والأمم المتحدة عن طريق خلق مؤسسات "قومية فرعية" و"عابرة للقومية"[١].

وكما يتضح لنا من خلال هذه الأمثلة فإن الصراعات متنوعة، وهى لا تقتصر على الصراع من أجل الهوية وإنما أيضًا هى صراعات ضد الاستغلال والهيمنة وعدم المساواة (*Young 1990a*) ومن الصعب التعميم بينها، كثير منها يعود تاريخيًّا إلى قرون أبعد من ظهور مصطلح "سياسات الهوية" (*Parekh 2000*)، لكن تقريبًا منذ أن قام فرانز فانون ***Franz Fanon*** بتفسير التحرر من الاستعمار ***decolonization*** على أنه صراع ضد كل من هوية تفرضها أوروبا الإمبريالية وهوية تفرضها النخبة الوطنية الحاكمة بعد الاستقلال, بدأت الإشارة إلى هذه الصراعات بـ"سياسات الهوية" لأنها فى الغالب تتميز بثلاث خصائص لها علاقة بمسألة الهوية فى الحاضر، تجعلها تبدو متشابهة مع بعضها البعض ومختلفة كثيرًا عن شكلها فى الماضى (*Fanon 1963; Said 1993, pp.210,267-78*).

أولا: إن ما يجعل هذه الصراعات شديدة التغير وعسيرة على الفهم هو مدى تنوعها أو عدم تجانسها، فسياسات الهوية ليست سياسة للعديد من الأقليات أو الثقافات المنفصلة المتسقة داخليًّا، تسعى كل منها إلى الحصول على الاعتراف السياسى كما كان الحال فى الصراعات القومية ونظريات الاعتراف على مدار القرنين الماضيين، بل إن مطالب سياسات الهوية تتم فى مجموعات شديدة التباين والتنوع فى الانتماء القومى والثقافى والدينى والعرقى واللغوى وفى النوع والتوجه الجنسى والتعبير الفردى وهناك أيضًا المهاجرون، فدولة أقلية أو مجموعة ذات لغة

---

(١) للتعرف على الأدبيات الكثيرة والمتنوعة عن سياسات الهوية انظر Benhabib 1996 , Deveaux 2000 , Gutmann 1994 , Gagnon and Tully 2001, Honneth 1995 , , Ivison 2000 Patton and Sanders 2000, Kymlicka and Norman 2000, Laden 2001, وجريدة "أعراق" Ethnicities.

واحدة تطالب كيانًا سياسيًّا أكبر بالاعتراف بها, ستجد بداخلها هى نفسها أقلية من أشخاص محليين ومواطنين مختلفى الثقافات أو مهاجرين بعضهم يطلب الاعتراف والحماية، ونجد مثلا أن مطالب النسويين الخاصة بالهوية تصطدم بالاختلافات القومية واللغوية والثقافية والدينية والتوجهات الجنسية فيما بين النساء أنفسهن, كما يجد القوميون وأصحاب الحركات الثقافية أن المرأة فى الكثير من الأحيان لا تتوافق مع الرجل، وبالتالى فإن أعضاء أية أقلية تطالب بالاعتراف فى مواجهة أكثرية متسلطة سوف يجدون فيما بينهم أناسًا منهم لهم انتماءات أخرى فى جوانب أخرى من هويتهم (*Bhabha 1994*).

ولا يعنى غياب هويات منفصلة, مترابطة ومحددة ومنظمة داخليًّا (وهو الأمر المرتبط بتكوين الشعوب والثقافات فى القرن التاسع عشر) أن سياسات الهوية ستتحلل أو تذوب بسبب تفتتها وكثرة أجزائها أو أن البشر جميعهم سوف يتجاهلون مسألة الهوية ويتفقون على مبادئ عامة وحقوق جامعة ومؤسسات عالمية لا تقف عند الاختلافات فى الهوية ولا تعيرها اهتمامًا، بل على العكس تمامًا؛ فالتنوع المتزايد وانعدام الأمان الناشئان عن اختلاف الهوية يزيد من مطالبة هؤلاء بالاعتراف السياسى والحماية، وكما ورد فى عبارة چاك دريدا الشهيرة فإن أى هوية لا يتطابق أعضاؤها تطابقًا تامًّا، وإنما هناك دائمًا درجة من درجات الاختلاف فيما بينهم لا يمكن الحد منها (*Derrida 1992, p.9*)، فالهوية متعددة الجوانب متعددة المناحى، والآخرية ***otherness*** والتماثل ***sameness*** لها أوجه داخلية وخارجية بالنسبة للهوية... أى هوية (فردية أو جماعية). وبالتالى فإن التنوع أو تعدد أوجه الهويات المتداخلة وتعدد الانتماءات بداخل الهوية الواحدة هو أحد خصائص سياسة الهوية (*Connolly 1991; 1995*).

هذا التهجين - كما يسميه هومى بابا ***Homi Bhabha*** - لا ينبغى التعامل معه باعتباره الخاصية الأساسية, حتى وإن كان هو التجربة الأساسية بالنسبة لبعض الناس وخاصة أولئك الذين يعيشون فى المنفى أو فى المدن متعددة الثقافات.

فمن الممكن جدًا أن يتفق جماعة من الناس على الدفاع عن أحد جوانب هويتهم, مثل اللغة أو الجنسية، من ضمن العديد من الاختلافات الأخرى فى هويتهم, وقد يدعمون ذلك التوجه لأجيال وأجيال (مثل ترتيب أحدهم لهويته الأسكتلندية أو القطالونية على أنها الجانب الأهم والأول فى هويته)، ما يستوجبه تعدد الهويات المتداخلة هو الخصيصة الثانية من خصائص سياسات الهوية: الأولوية التى تعطى لأحد جوانب الهوية, الأسلوب الذى يتم به التعبير عنها, المتحدثون باسم المجموعة وشكل الاعتراف الذى يبغون الحصول عليه, تلك كلها أمور لابد من أن تظل موضع تساؤل, وإعادة تفسير وإعادة تفاوض من قِبَل الحاملين لهذه الهوية. فالهوية التى يتم الدفاع عنها فى هذه الظروف لن تكون ثابتة أو دائمة, بل من الممكن أن تَدعم بدلا من أن تُفرض وأن يكون لها منطق صحيح وأن تعود على أفرادها بالقوة وليس بالضعف وبالحرية وليس بالقهر. أى أن تُبنى على الحوار العملى الذى يعبر فيه كل طرف عن ذاته, وليس عن المنطق النظرى. إذن, فسياسات الهوية تتكون من ثلاث عمليات تفاوضية دائمة (للحصول على الاعتراف القانونى أو السياسى) تتفاعل فيما بينها بأشكال معقدة:

(١) بين أعضاء جماعة تناضل من أجل الاعتراف.

(٢) بين هؤلاء الأعضاء وبين الجماعات التى يطالبونها بالاعتراف بهم.

(٣) بين أفراد الجماعات (أو الجماعة) الأخيرة الذين سوف تتأثر هوياتهم هم أنفسهم كنتيجة للصراع – شاءوا أم أبوا (***Gagnon and Tully 2001, pp.1-34***).

الملمح الثالث والأشد تعقيدًا وغموضًا هو مفهوم "الهوية" نفسه، وهو لا يعنى الهوية النظرية للفرد – والفرد هنا من حيث الحقيقة العلمية أو المنطق النظرى يشبه الاستقلالية فى منهج كانط، هو الهوية العملية, أسلوب سلوك الفرد ووجوده فى العالم مع الآخرين، وهذه الهوية العملية تتكون من كل من الوعى بالذات وتكوين الذات فى علاقتها بالغير ومعهم، وهى تركيبة من تقدير المرء لنفسه وتقييمه لحياته وأفعاله وإدراكه لمدى احترام الآخرين له– سواء هؤلاء الذين

يشتركون معه فى الهوية أو الذين يختلفون عنه فيها، الهوية العملية مسألة نسبية متداخلة من زاويتين. فهى تكتسب وتدعم ويعاد التفاوض بشأنها فى الحوار بين من يشتركون فيها ومن لا يشتركون، وأية هوية عملية تعكس على من لا يشتركون فيها هوية أخرى, وهؤلاء بدورهم يطالبون بالاعتراف بهويتهم, وهى الهوية التى لا يخلعها عليهم الغير، لهذا السبب فإن التفاوض أو الحوار- وهو تبادل الرأى بشأن أشكال الاعتراف- أمر شديد الأهمية بالنسبة لسياسات الهوية (***Taylor 1994, p.67; Laden 2001, pp.73-130***)، كما رأينا من الخصيصة الأولى فإن كل إنسان سيكون لديه أكثر من هوية عملية، فهو أولا عضو فى السلالة الإنسانية, وهو إما رجل أو امرأة وله ديانة أو ينتمى إلى جماعة عرقية ما, وله لغة أو مجموعة ثقافية ما, وهو مواطن بإحدى الدول... وهكذا. هذه الانتماءات هى ما يمثل وعيه بذاته وتكوينه الأخلاقى مثل اكتساب اللغة والثقافة والديانة والجنسية والانتماء إلى الجماعة واستخدام ما تم اكتسابه والعناية به، كما أنها مسألة مهمة له فى اعتراف الآخرين به واحترامهم له.

وعندما يتعاون المواطنون ذوو الهويات المختلفة فإنهم يتعاملون فى ظل علاقة من "الاعتراف المتبادل". هذا الأسلوب يتضمن وعيًا بالذات وبالآخر, ووعيًا بأساليب التعامل فى السر والعلن (الكلام وترتيب المواقف والسلوك وما إلى ذلك), كما يتضمن وعيًا بعلاقات القوة التى ستقوم العلاقة على أساسها وسيتم من خلالها المحافظة عليها، وأى علاقة من الاعتراف المتبادل لأى نشاط سياسى أو اجتماعى تؤخذ على أنها أمر مسلم به من قبل المشاركين فيها، ثم يتنافس المشاركون ويتنازعون ثم يعودون فيوفقون نشاطاتهم وفقًا لقواعد الاعتراف وسبل التعامل وعلاقات القوة المحددة للهويات المشاركة فى هذا النشاط (وليكن مثلا نشاط وضع خطة اقتصادية)، الصعوبة تكمن فى أن أى تعامل سياسى قد يقلب العلاقات العادية للاعتراف المتبادل ثم يتحول إلى صراع من أجل الاعتراف: أى إعادة التفاوض بشأن هويات المشاركين (مثل أن تقوم الخطة الاقتصادية- التى يفترض أن تتعامل مع الجميع على أنهم سواء- بالتحيز للرجل أو المتحدث الإنجليزية ...الخ). إن سياسات الهوية تتفجر عندما يصبح أحد الأعراف الذى تتحدد من خلاله الهوية هو

نفسه موضع تفاوض وتساؤل حول مدى عدالتـــه وحريتـــه (*Foucault 1982; Habermas 1994, p.106*).

فى سياسات الهوية, يقع الجور عندما تتناثر جهود الأفراد أو المجموعـــات فى محاولاتهم الحصول على الاعتراف والاحترام لهوياتهم أثناء تعاملهم مع الغير. حينئذ إما تُفرض عليهم هوية غريبة أو تسبغ عليهم الهوية السائدة أو ينظـــر إلـــيهم باعتبارهم مهمشين "آخرين", أو "أقل تطورًا", أو "من سلالة أقـــل شـــأنًا". كانـــت عمليات الإبادة التى وقعت فى الأمريكتين لأكثر مـــن ٨٠ بالمائـــة مـــن الـــسكان الأصليين على مدار الأربعمائة عام والهولوكوست والتطهيـــر العرقـــى والإبـــادة الجماعية أفظع حالات الاضطهاد للهوية الأخرى المختلفة وأبـــشعها (*Stannard 1992*)، ولعل الاعتراف بالهوية الأخرى واحترامها هو المدخل إلى شعور هؤلاء بقيمتهم كأفراد أو كجماعات مما يجعلهم أعضاء أحرارًا يشعرون بالمـــساواة فـــى حياتهم الخاصة والعامة فى المجتمعات الحديثة. أما الحط من شأن تلك الهويات من خلال العنصرية أو التحيز إلى جنس أو عرق أو ثقافة أو لغة، أو الترتيب العلمـــى الزائف للثقافات واللغات فى مراحل تطورها، أو فرض الثقافة السائدة التـــى مـــن شأنها أن تحطم أو تستوعب أو تهمش هؤلاء الأفراد، فكل ذلك عمليات غير عادلة تضر باحترام هؤلاء لأنفسهم وتؤدى بهم إلى عدم الاندماج فى الثقافة الأخرى حتى وإن كانوا على استعداد لذلك، مما يسبب القهر والتهميش والتفكك وانعدام احتـــرام الذات والافتقار إلى تقديرها والشعور بـــالاغتراب والفقـــر وتعـــاطى المخـــدرات والبطالة وتحطيم المجتمع وارتفاع نسبة الانتحار وغير ذلك من الأوبئة الاجتماعية (*Honneth 1995; Kymlicka 1995;1999*).

ثلاثة أنماط للمطالبة بالاعتراف باختلافات الهوية

لم يكن النضال من أجل تجنب الهوية المفروضة واكتساب الاعتراف بالهوية غير المفروضة من خلال المراحل الثلاث للتفاوض المذكورة عاليـــه – لـــم يكـــن

تحديًا مباشرًا لمبادئ السياسة الديمقراطية للقرن العشرين، كالحرية والمساواة وحكم القانون والفيدرالية والاحترام المتبادل والتوافق وحق تقرير المصير والحقوق السياسية والمدنية والاجتماعية وحقوق الأقليات. بل إن سياسات الهوية تهتم بهذه المبادئ: للتنديد بالهوية المفروضة ولتبرير الاعتراف بالاختلافات التى ترجع إلى الهوية من جانب وللدفاع عن علاقات الاعتراف المتبادل الموجودة بالفعل من جانب آخر، ونادرًا ما يتم الجدل بشأن المبدأ نفسه بل بشأن كيفية تفسيره أو تطبيقه. فمثلا يطالب الشواذ من الجنسين بالمساواة بغيرهم، ويطالب السكان الأصليون بالمساواة مع الشعوب الأخرى التى تتمتع بحق تقرير المصير، وتطالب الشعوب المقهورة بالمساواة مع الشعوب الأخرى، وتطالب مجموعة اللغة المقهورة بالمساواة مع مجموعات اللغات السائدة، ويطالب المهاجرون بالمساواة مع المواطنين، ويطالب المسلمون بالمساواة مع المسيحيين والعلمانيين.

الاعتراض الدائم على أسلوب الاعتراف المتبادل هو عدم تفسير هذه المبادئ المشتركة أو تطبيقها على قدم المساواة كما يرى الليبراليون، ولا على أساس الهوية القومية التى يتساوى فيها جميع المواطنين كما يرى القوميون, وإنما على أسس من الانحياز للقادرين والأفضل حالا والذكور وأصحاب اللغة السائدة أو الثقافة السائدة أو أعضاء المجموعة الدينية أو العرقية أو القومية الغالبة- الانحياز إلى هؤلاء ضد سواهم، وبالتالى فعندما يشترك مواطنون متعددو الثقافة متعددو الجنسيات فى المجتمعات المعاصرة فى المؤسسات والممارسات القائمة على تلك المبادئ, فسوف يكونون أمام أحد خيارين: إما أن يمتثلوا للعلاقات غير العادلة ولعدم الاعتراف المفروض عليهم, أو أن يعيدوا إثارة الأمر ويحاولوا إعادة التفاوض من جديد مع أولئك الذين يساندون تلك المبادئ. ويكون نتاج هذا التصادم هو سياسات الهوية أو "النضال من أجل الاعتراف".

الحل هنا ليس الإصرار على تطبيق تلك المبادئ بأسلوب خال من الانحياز أو على أساس الهوية القومية الواحدة كما قد يقول الليبراليون أو القوميون

(*Barry 2000; Miller 1995*)، فهذا الحل ربما لا يكون ممكنًا فى الكثير من الحالات، لأن السياسة والحياة الاجتماعية لابد من إدارتها بلغة محددة وبأسلوب محدد, ولابد من تدريس مناهج تاريخ بعينها من خلال النظام التعليمى وستكون محفورة فى الوعى العام والروايات الشعبية، لكن الحل الذى تقترحه سياسات الهوية هو أن يتم تفسير هذه المبادئ وتطبيقها بأسلوب يدرك الاختلاف: لا ينحاز لإحدى الهويات على حساب الأخرى بل يقوم على أساس الاحترام المتبادل لجميع الهويات الموجودة مهما تعددت (*Tully 1995; Kelly and Held 2002*).

كان هذا الاقتراح موضع جدل لأنه يقدم جانبًا آخر للمساواة، فأحد الجوانب المعروفة لها هو أن يتم التعامل مع جميع المواطنين على قدم المساواة دونما أدنى انحياز لأى اختلاف قائم على الهوية، أعضاء أى مؤسسة سياسية قد يدمجون هوياتهم العملية بالمؤسسات الخاصة أو التطوعية وتبقى الحكومة غير منحازة لهم أو ضدهم (*Waldron 1992*)، ورغم القبول بهذا الوجه للمساواة باعتباره الوجه المشروع, فإن المدافعين عن سياسات الهوية يقولون بعدم إمكانية تحقيقه, إذ من المستحيل عدم وجود تحيزات بهذا المعنى فى حالات كثيرة، هنا لابد أن يؤخذ فى الاعتبار وجه آخر للمساواة ألا وهو التعامل مع الاختلافات باحترام متساوٍ. المثال على ذلك هو أن لكل شخص صوتًا واحدًا فى الانتخابات رغم أن الحملة وصناديق الاقتراع بلغات مختلفة، وهنا يتضح أن هناك جانبين لمفهوم المساواة لابد من أخذهما فى الاعتبار وأنهما عادة ما يصطدمان (*Taylor 1994; Deveaux 2000*).

لقد تفهَّم الكثير من الليبراليين ذلك وأعادوا فهم الليبرالية على هذا الأساس (*Kymlicka 1995; Laden 2001*)، كما تفهمه الكثير من القوميين وأصحاب السياسات المحلية أو الجماعية لكنهم رأوا أن المواطنين عليهم أن يشتركوا فى هوية سياسية واحدة بالإضافة إلى الانتماء إلى المبادئ المذكورة عاليه (*Poole 1999*)، لكن قوة الجدليات عن سياسات الهوية جعلت الكثير منهم يعيدون فهم الهوية القومية من خلال مسألة التنوع والتفاوض العام، لا يعنى ذلك أن تكتسب أى هوية مختلفة

الاعتراف نفسه, فسوف يكون ذلك مستحيلا، وإنما يعنى أن أى مَطالب بالاعتراف سوف تحظى باهتمام متساوٍ لتحديد ما إذا كانت بالفعل تستحق ذلك (*Carens 2000*)، لكن قبل الخوض فى هذا المبدأ فى القسم التالى، من الضرورى معرفة أنواع المطالب التى يتم تطبيقها.

يمكن تصنيف النضال من أجل الاتفاق على علاقات الاعتراف المتبادل السائدة إلى ثلاثة أنماط رئيسية: النمط الأول هو مطلب التنوع الثقافى: الاعتراف والاحترام المتبادل للاختلافات الخاصة بالهوية فى المجال الثقافى، فكل أشكال سياسات الهوية تحتوى على مطالب بالتفاوض بشأن التمييز ضد بعض أعضاء المؤسسة السياسية على أساس الثقافة وكيف أن هؤلاء يحرمون من الاحترام فى خضم الثقافات العامة القائمة، والهدف هنا أولا: هو فضح جميع أنواع السلوك أو الكلام القائم على العنصرية أو التحيز لأحد الجنسين أو أحد الأعراق وتجنبه أو التحيز لأوروبا أو الأنماط الشائعة فى اللغة أو الثقافة أو القومية أو أى شكل من أشكال التحيز فى السر أو فى العلن تجاه هوية على حساب أخرى. ثانيًا: تدعيم الوعى بالتنوع واحترام ذلك فى كل المجالات حتى يتمكن كل أفراد المجتمع من المشاركة على أساس من الاحترام المتبادل، وهذا يتطلب بالتالى وضع سياسة مساواة فى التوظيف فى القطاعين العام والخاص ووجود تعدد ثقافى فى المناهج التعليمية للمدارس والجامعات وتهذيب التصرف تجاه أصحاب الثقافات المختلفة فى الحياة العامة (*Benhabib 1996*).

النمط الثانى هو مطلب المواطنة متعددة الثقافات متعددة الأعراق، وهى مطالب للمشاركة فى المؤسسات العامة والخاصة والتطوعية وفى ممارسات المجتمعات المعاصرة بأساليب تعترف بالهويات المختلفة وتؤكدها بدلا من أن تنبذها، فالحركات النسوية والشواذ والأقليات اللغوية والثقافية والعرقية والدينية كلها تريد المشاركة فى المؤسسات نفسها التى تشترك بها الجماعات السائدة لكن بأساليب تحمى وتحترم هويتها المختلفة، مثل أن يقيموا مدارس بلغتهم أو ثقافتهم،

وأن يكون لديهم ما يمثلهم فى وسائل الإعلام، وأن تكون لديهم القدرة على استخدام لغتهم وثقافتهم فى المؤسسات القانونية والسياسية وفى العمل، وأن يُعاد إصلاح المؤسسات التمثيلية لكى تكون لديهم المقدرة على تمثيل أنفسهم، وأن تكون لهم القدرة على المشاركة الاجتماعية، وعلى ممارسة دينهم أو ثقافتهم فى العلن وبدون تمييز أو عقوبة، وأن يتم تفسير المبادئ الدستورية الحقوقية وتطبيقها على أساس إدراك حقيقى لمسألة التنوع, وأن يتم إنشاء حقوق أقليات وحقوق مجموعات إذا لزم الأمر حتى يستطيع جميع المواطنين والأقليات المشاركة فى كافة مناحى المجتمع على قدم المساواة، هذه الصراعات تتضمن أيضًا محاولات لتعديل سياسات الهجرة واللاجئين فى الدول الأمة لتجنب أشكال العنصرية والإقصاء على المستوى العالمى؛ ومن الأمثلة على ذلك السياسات متعددة الثقافات فى كندا وسياسة استيعاب المسلمين والأقليات الأخرى فى الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا والاعتراف بثلاث لغات رسمية فى بروكسل وإحدى عشر لغة عمل فى الاتحاد الأوروبى بالإضافة إلى عدة لغات أخرى أقل استخدامًا (***Kymlicka and Norman 2000; Kraus 2000***).

النمط الثالث هو المطالبة بهيئات متعددة الجنسيات أو هيئات دستورية متعددة الشعوب، وهى مطالب لإنشاء مؤسسات سياسية وقانونية منفصلة بدرجات متفاوتة عن المؤسسة السياسية الكبرى، وهنا تجادل الجنسيات المقهورة فى المجتمعات متعددة الجنسيات بأن الاعتراف الصحيح بهويتها كشعوب لها الحق فى تقرير المصير داخليًا تحت مظلة القانون الدولى، يستوجب أن يكون لها الحق فى إنشاء مؤسساتها السياسية والقانونية الخاصة بها فى بعض المجالات، ويقولون إنه عن طريق هذا الحكم الذاتى والاستقلالية يستطيعون حماية هويتهم كشعب والعيش فى إطارها، ولو تم تقييدهم ودفعهم دفعًا للمشاركة فى مؤسسات المجتمع السائد فلن يُعترف بهم (أو ستكون النظرة إليهم باعتبارهم أقلية أو أفرادًا داخل المجتمع السائد وليس كشعب أو أمة مختلفة) وسوف تقوم الأغلبية بسحق هويتهم وإدماجهم بها.

هذه المطالب متعددة الجنسية أصبحت أكثر شيوعًا فى الجزء الأخير من القرن العشرين، وكانت الاستجابة الشائعة لها إما القمع أو صراع طويل يفضى إلى الانفصال ونشأة دولة أمة جديدة، لكن هذه الصراعات أدت كذلك إلى زيادة التجارب الفيدرالية للهيئات السياسية متعددة الجنسيات: أى الحكم الذاتى الإقليمى والتبعية واقتسام السلطة أو توزيعها ومرونة الترتيبات الفيدرالية والكونفدرالية، ولعل من الأمثلة على هذا النوع من سياسات الهوية هو ما يحدث فى إسبانيا والمجر وبريطانيا وكندا وإسرائيل- فلسطين والاتحاد الأوروبى نفسه (***Gagnon and Tully 2001***). أما فى الدول التى قامت على استبعاد السكان الأصليين وتهميشهم مثل النرويج وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا ونيوزيلندة ودول أمريكا الجنوبية فإن نضال السكان الأصليين ضد الاستعمار الداخلى واكتساب الاعتراف أدى إلى زيادة عدد التجارب فى الأشكال الجديدة لحكم السكان الأصليين والمعاهدات الفيدرالية مع الحكومات الأكبر المحيطة غير الأصلية (***Havemann 1999; Ivison, Patton and Sanders 2000***).

النمط الثالث من النضال هو الأشد تعقيدًا لأنه يستحضر جميع نوعيات الهوية بكل ما بها من تداخل, كما يستحضر عمليات التفاوض الثلاث التى تتميز بها سياسات الهوية (انظر الجزء الأول من هذا الفصل)، هؤلاء المطالبون لابد من أن يقنعوا شعبهم من خلال الحوار العام أنهم ليسوا مقاطعة أو منطقة أو أقلية من نوع ما كما قد يصور الاعتراف الحالى, وإنما هم شعب أو أمة قائمة بذاتها. عليهم أيضًا أن يقنعوا الغالبية- بكل ما بها من نوعيات داخلية - بالدخول فى مفاوضات من أجل تغيير العلاقات الدستورية القائمة والحصول على المزيد من الاستقلالية والقليل من الارتباط، وفى أثناء هذه المفاوضات يقومون عادة بإثارة نمطى المطالبة بالتنوع الثقافى والمواطنة متعددة الثقافات لدى الشعب الذى يطالب بالاعتراف، ويبغى المواطنون المختلفون بالداخل مثل الأقليات اللغوية والمهاجرين متعددى الثقافة أن يتأكدوا من أن اختلافاتهم الخاصة بالهوية لن تُطمس فى إطار المؤسسات الفيدرالية الجديدة للحكم الذاتى، بيد أن التنوع الثقافى والمواطنة متعددة

الثقافات لابد من التعرف عليها وإدماجها بشكل لا ينتهك حرمة الأمة أو الشعب أو يحط من قدرها. وهذا هو سبب المطالبة بالمؤسسات الأممية التى تحكم نفسها بنفسها، وبالطبع فإن تلك الصراعات المتعددة من أجل سياسات الهوية لا يمكن تجنبها بقمع المطالبة بالأممية ولا بالانفصال. لأنها- ببساطة- تعود فتظهر بأشكال مختلفة وعلى نحو أشد عنفًا.

من يقرر؟ وبأى أسلوب؟

الأسئلة المحورية فى سياسات الهوية هى أولا: من الذى يقرر أى الهويات تُفرض على أعضاء المؤسسة السياسية وتستحق أن تدمج ويتم الاعتراف بها؟ وثانيًا: ما الإجراءات التى يُعمِلونها ليتخذوا قراراتهم؟ الإجابة عن السؤال الأول تدل على ثورة ديمقراطية فى الفكر والممارسة السياسية للقرن العشرين، فلم يعد من المفترض أن تكون الهويات التى تستحق الاعتراف وتشكل المواطنة هى هويات متطابقة يمكن تحديدها خارج العملية السياسية نفسها من خلال المنطق النظرى الذى يحاول اكتشاف الهوية متعددة الثقافات، فالاعتقاد السائد هو أن أصحاب الهويات المطلوب الاعتراف بها لابد من أن يقوموا بالمطالبة من خلال المنطق العملى فى المفاوضات والاتفاقيات، وحسبما قال چون رولز فى عبارته الشهيرة "القضية سياسية وليست ميتافيزيقية" (***Rawls 1998, pp.388-415***).

هناك عدة أسباب لذلك. الأول أن هناك تأكيدًا واضحًا على الديمقراطية (على حكم الشعب) ووجودها فى نظرية النصف الثانى من القرن العشرين وتطبيقه نظريًا، فإن ما يمس الجميع لابد من أن يوافق عليه الجميع, وهو مبدأ من أقدم المبادئ المعمول بها فى الدستور الغربى وقد أعيد إحياؤه وصياغته كمبدأ للشرعية الديمقراطية: "المعايير الصحيحة أو المشروعة هى تلك المعايير التى تحظى بموافقة كل من يشارك فى تنفيذها العملى" (***Habermas 1994, p.66;1996***)، أما مبدأ أن يكون للشعب سلطة لكى يصل إلى التوافق على المعايير الأساسية

للاعتراف المتبادل بشأن المؤسسة السياسية من خلال المداولات، فهو مبدأ يعادل فى مكانته حكم القانون (*Habermas 1995; Rawls 1995*). ومن ناحية الممارسة، فقد كانت هناك زيادة كبيرة فى ممارسات التفاوض الديمقراطى عن شروط العضوية فى العديد من أنواع المؤسسات والهيئات من القطاع العام والخاص إلى التغيرات الدستورية الديمقراطية والاتفاقيات الدولية ومؤسسات الديمقراطية الكوزموپوليتانية، وفى كافة المنظمات كان يتم إرجاع المنازعات بشأن علاقات الاعتراف المتبادل إلى الممارسات الديمقراطية من اقتراع واستماع ومشاورات ومفاوضات ووساطة وإقرار وتصديق واستفتاء وحل منازعات، ثم إن المبادئ الجديدة للمفاوضات والوساطة وحل المنازعات قد تطورت فى الجامعات لتدريب الخبراء على كيفية الحصول على الموافقة وللتفكير النقدى فى ممارسات المفاوضات الديمقراطية عن العلاقات السائدة للاعتراف المتبادل فى مختلف قطاعات المجتمع (*Dryzek 2000*).

السبب الثانى يعود إلى خاصية التفاوض فى سياسات الهوية، فلابد للناس أنفسهم من أن يكتشفوا أن هناك هوية ما تفرض عليهم وأنها هوية غير عادلة ولابد من أن يقوموا بالمطالبة بالاعتراف من هوية أخرى ولابد لهم من أن يحصلوا على الاعتراف المتبادل والاحترام والدعم من أولئك الذين لا يحملون الهوية نفسها. كل ذلك يتطلب مناقشات ومفاوضات من قِبل من ينخرطون فى عمليات التفاوض الثلاث التى سبقت الإشارة إليها فى القسم الأول وليس من قِبل النخب والنواب فحسب، على هذا الأساس فإن الهوية المطلوبة لا تعتبر هوية إلا إذا تم التوصل إليها عن طريق الحوار والديمقراطية, ولا يتم الاعتراف بها إلا إذا أكدها الغير بالأسلوب نفسه. أما إذا تمت المطالبة بالهوية عن طريق نخبة سياسية بدون مداولات أو دعم شعبى وتم الاعتراف بها من قِبل نخبة أخرى أو محكمة غير منتخبة دون أن تمر من خلال الإرادة الشعبية فى المجتمع الأوسع, فلا يحتمل أن يدعمها أى من الجانبين، أى ليس من المحتمل أن يراها أحد الجانبين باعتبارها هوية ولا أن يراها الجانب الآخر جديرة بالاحترام، بل سيرونها هوية مفروضة وسيزداد الصراع من أجل الاعتراف بدلا من أن يهدأ أو يتم حله.

أما السبب الثالث فينبع من تنوع الهويات المتداخلة فى أية مؤسسة سياسية. عندما تتم المطالبة بأى فارق أو اختلاف فى الهوية فمن الضرورى أن تحظى هذه المطالبة بدعم من قُدِمت إليهم وألا تسكِت أو تقمع أى فروق تستحق الاعتراف، والطريقة الوحيدة لضمان ذلك هى أن يكون للمطالبين صوتٌ فى العملية، لابد أن يستطيع البعض الوصول إلى الصيغ البديلة للمطالبة والتى تأخذ بالاعتبار تنوع من يطالبون بالاعتراف وأن يستطيع البعض الآخر أن يعترضوا عليها وأن يدافعوا عن الوضع الراهن أو يستجيبوا للاقتراحات المضادة، وأن يستطيع البعض الثالث تقديم مطالب خاصة بهم، ومما لا يصدقه عقل أن يتم التعبير عن كل هذه المطالب دون حوار ومفاوضات بين المعنيين؛ ومن ثم فإن هناك مبدأ كلاسيكيًّا آخر للتفاوض السياسى أعيد تقديمه من جديد فى سياسات القرن العشرين وهو مبدأ الإنصات إلى الجانب الآخر من القضية (*Skinner 1998, pp.15-16*)، لم تعد المفاوضات الديمقراطية لسياسات الهوية اليوم تشبه بحال من الأحوال الحوارات الثنائية الموجودة فى النظريات التقليدية عن الاعتراف لدى المفكرين التقليديين بدءًا بهيجل وانتهاء بسارتر، وإنما أصبحت حوارات معقدة متعددة الأطراف (*Bellamy 1999, pp.190-209*).

السبب الرابع هو أن هذه المفاوضات ذات القاعدة الشعبية تعطى استقرارًا للأسباب الصحيحة، فالنضال من أجل الاعتراف يعنى أن علاقة الاعتراف المتبادل المتماشية مع توفيق المواطنين لتفاعلهم السياسى قد قطعت؛ وعدم حل الخلاف قد يكون له عواقب وخيمة تتراوح فى درجتها من عدم الرضا إلى الانفصال؛ أما المفاوضات الديمقراطية الناجحة فإنها تعطى علاقة جديدة ومتجددة للاعتراف المتبادل ستكون علاقة مستقرة لأن من يقومون بها كان لهم دور فى صياغتها, ولأنهم يعرفون أنها مدعومة دعمًا جيدًا، وأن لديهم الفرصة لإعادة النظر فيها لو لزم الأمر، وأنهم يتوحدون معها.

هناك مشكلة واحدة مهمة فى مسألة أن يقوم من يطالبون بالاعتراف بالعمل على ذلك بأنفسهم: وهى أنه فى حالات كثيرة من سياسات الهوية يكون من يطالبون بالاعتراف هم الأقلية، فلو تم طرح مطالبهم على الجميع للمناقشة واتخاذ القرار, فسيكون مصيرهم فى يد الأغلبية، وهذا هو الجور الذى يريدون أن يتحاشوه أصلا؛ فالحوار الديمقراطى والتفاوض أمران مهمان وضروريان للأسباب الأربعة التى ذكرناها، لكن القرار النهائى ينبغى ألا يخضع للأغلبية ولا لإجماع المطالبين، فالأغلبية لن تعدل والأقلية لن تنظر إلى الأمر بواقعية.

لابد للمناقشات الديمقراطية من أن توضع فى إطار توازُن المؤسسات التى يحكمها القانون: حكومات نيابية ومحاكم وحماية قانونية ودستورية ودولية لحقوق الإنسان، ويختلف التوازن باختلاف السياق. لكنه، بوجه عام، إذا تمت مناقشة طلب بالاعتراف نقاشًا مفتوحًا وكاملا وقامت أغلبية الأقلية (أى معظم أصحاب الطلب) بدعمه والموافقة عليه (بإعمال مبدأ الإنصات للطرف الآخر)، وتمت فى الوقت نفسه مناقشته من قِبل من سيتأثرون به؛ وفى حالة توافقه مع تشريع قائم أو رؤيته كتطوير أو تحسين لهذا التشريع أو لمسائل حقوق الأقليات أو للأعراف الدولية، ولو وجد الطلب دعمًا فى المؤسسات النيابية وما يتبعها من لجان للتقصى، أو لو حكمت المحكمة لصالحه، فإن أيًّا من مؤسسات حكم القانون هذه عليها أن تتخذ القرار حتى وإن وجدت معارضة منظمة من قِبل أى مجموعة من مجموعات المصالح القوية فى الأغلبية التى ستتأثر بالطلب، شريطة أن يكون القرار موضع مراجعة فى المستقبل، وفى الواقع السياسى فإن قوة الجدل لا تكتمل إلا بقوة القانون فى الحالات التى تكون للغالبية فيها مصلحة سياسية أو اقتصادية فى رفض الاعتراف (***Tully 2000***).

السؤال الثانى هو: ما الإجراءات التى يتم التفاوض والتوصل إلى اتفاق من خلالها بالتوافق مع المؤسسات القانونية والسياسية؟ الإجابة المقترحة هى أن هذه الاجراءات تُتَّخذ من خلال تبادل الآراء المؤيدة والمعارضة، والفكرة الأساسية هنا

أن الهوية ستكون جديرة بالاعتراف والاحترام وفقًا لما تجلبه من نفع أو دعم للذين سوف يتأثرون بتبادل الرأى؛ فالحوار المتكافىء وتبادل الآراء بشكل سليم سيحدد أى الهويات لها مصداقية وقوة حجة وبالتالى تستحق الدعم، وأيها ليس لها منطق قوى لها وبالتالى تمنع أو تحرم من الدعم العام، أما الشروط المطلوبة لإقامة مناقشات متكافئة فإنها- فى حد ذاتها- موضع نقاش من قِبل المنظرين والمفاوضين وهى تتضمن: أن يكون للعضو (فردًا أو جماعة) فى المؤسسة السياسية الحق فى تقديم مطالب بتعديل أشكال الاعتراف فى المؤسسة السياسية، وأن يتعين على الآخرين الإنصات له والدخول معه فى مفاوضات لو حظى الطلب بدعم من يُقدم باسمهم لو بدت أسباب الطلب مقبولة منطقيًا؛ أن يتعامل المتحاورون مع بعضهم بعضًا على قدم المساواة مع إدراك أن لكل هوية أخرى احترامها، أن يكون الجميع قادرين على الإنصات والتحدث بفهم عميق لأساليب بعضهم البعض، كما أن أى قرار يتم التوصل إليه لابد من أن يعبر عن رأى المتأثرين به وأن يكون موضع مراجعة دورية، أما إذا رفض الأعضاء الدائمون الدخول فى المفاوضات أو تباطأوا فيها أو فى تنفيذ القرارات, فيكون من حق مقدمى الطلب أن يعترضوا ليجبروهم على التفاوض بشكل سليم.

تلك تقريبًا هى الشروط الأساسية الواجب توافرها من أجل الاعتراف المتبادل الذى يضمن عدم وجود انحياز إلى إحدى الهويات الثقافية على حساب غيرها، وسوف يفهم كل من المسلمين أو السكان الأصليين أو الذكور أو الإناث عبارة "حرية ومساواة" بأساليب مختلفة لكنها منطقية (أساليب سيراها الآخرون ليست حرية ولامساواة)، لكن بما أن هذا النوع من الاختلاف هو ما تعنى به سياسات الهوية فى المقام الأول, فمن الصعب معرفة هذه الاختلافات فى البداية دون إطلاق أحكام مسبقة أو تحيز لنوعية الهويات التى تستحق الاعتراف، وقد باءت محاولات تحديد شروط أكثر صرامة أو إضافة المزيد من الشروط لتحقيق العمومية والشمول بالفشل، لكن فى بعض الحالات يتم القبول بالمزيد من الشروط - مؤقتًا على الأقل (*Young 2000, pp.52-120*).

يمكن تصنيف أسباب النقاش حول الاعتراف بالهوية إلى نوعين: أسباب تهدف إلى فهم متبادل وأسباب تهدف إلى الوصول إلى توافق متبادل حول الهويات موضع النزاع، فى النوع الأول يهدف المتحاورون إلى فهم الهويات موضع النقاش من وجهة نظر أصحابها الساعين إلى الاعتراف، ولكى يتحقق ذلك لابد من الإنصات إلى أسباب تمسك تلك الجماعة بهذه الهوية تحديدًا حتى وإن بدت الأسباب غريبة على من سواهم، وسوف يكون لدى أية أقلية عرقية أو دينية أو ثقافية أو لغوية أسبابها للتمسك بهويتها، لن تكون هذه كافية لدعم بقية أفراد المجتمع لهم. لكنها ستكون مهمة لهم لكى يتفهموا لماذا ترفض الأقلية الانضمام إلى المؤسسة السياسية إلا إذا تم تأمين هويتها، فالمواطنون يحتاجون إلى فهم الهويات الثقافية المختلفة ومعناها وقيمتها لدى أصحابها. وسوف يتمكنون- من خلال معرفتهم بالآخر- من معرفة هوياتهم الشخصية، ثم إن تفاعل الأسباب الداخلية سوف يوقظ فيهم شعورًا بهويتهم. أى إن هذه المناقشات العملية سوف تدعم شعور كل مواطن بالهوية المشتركة بينه وبين غيره من المواطنين: الهوية المتضمنة داخل وعيه بالاختلاف واحترامه للتنوع ومكانته ومكانة هويته فى هذا الخضم من الهويات المتداخلة.

النمط الثانى من تبادل الآراء يهدف إلى الوصول إلى اتفاق حول الهويات الجديرة بالاعتراف وكيف يمكن دمجها وكذلك الهويات التى ينبغى حظرها، هذه الأسباب لا تنطبق على هويات بعينها لأن المطلوب هنا هو إقناع المتحاورين الآخرين الذين لا يشتركون فى الهوية وأسبابها الداخلية وإن كانوا يحترمونها ويتفهمونها. إذن فالمداولات التى تهدف إلى التوصل إلى اتفاق تبحث عن أسباب يمكن أن يشترك فيها أصحاب الهويات المختلفة، هذه الأسباب المشتركة هى المبادئ المختلفة للسياسة الحديثة (المذكورة عاليه) التى يسعى من أجلها كل ساعٍ إلى الاعتراف أو رافضٍ له، والشرط الأساسى من أجل الاعتراف المتبادل الضرورى من أجل الاستقرار فى المجتمع الحديث يلغى الهويات التى لا تحترم المختلف عنها، التوصل إلى اتفاق- إذن- هو عملية تتضمن بحثًا عن أسباب

مشتركة وتفسيرها وتطبيقها لمعرفة مزايا الهويات موضع النقاش وعيوبها, والعمل من أجل شكل ملائم للاعتراف بالهويات التى تثبت جدارتها بالدعم والتأييد ومن ثم إدماجها مؤسسيًّا، وسيعبر شكل الاعتراف والإدماج النهائى عن الهوية المشتركة متعددة الثقافة ومتعددة القومية, التى سيشترك فيها الجميع كأعضاء للمؤسسة نفسها, وهى هوية سيكون لديهم جميعًا أسباب لمساندتها- لا يساندونها على الرغم من اختلافاتهم فى الهوية, لكن لأنها تعطى اعترافًا بجميع الهويات على اختلافها. هذه المواطنة المشتركة هى ما يربط المواطنين جميعهم فى مؤسسة واحدة وتمنحهم شعورًا بالانتماء (***McKinnon and Hampsher-Monk 2000, pp.1-19***).

الطابع المؤقت للاتفاقيات المتفاوض عليها

نستطيع من خلال ما سبق الخروج ببعض التعميمات عن الاتفاقيات التى يتم التوصل إليها من خلال التفاوض حول سياسات الهوية، هذه الاتفاقيات متداخلة وليست متجاوزة للحدود (***Rawls 1993, pp.133-73***). أى إن المتفاوضين لا يتجاوزون هوياتهم الفعلية لكى يصلوا إلى اتفاق على أسس لا تعنى بالهوية إطلاقًا، وإنما يتحاورون ويتبادلون الرأى حول الأسباب الداخلية والمشتركة من خلال هوياتهم الفعلية محاولين فهم وجهة نظر الآخر ومن ثم التوصل إلى اتفاق حول الاعتراف المتبادل، ومن أهم اكتشافات سياسات الهوية أن من يختلفون فى الثقافة والديانة والنوع واللغة قد يتوصلون رغم ذلك إلى اتفاقات متداخلة عن قواعد الاعتراف المتبادل مثل مواثيق وتعاهدات عن حقوق الفرد والجماعة, مادامت هذه المواثيق والتعاهدات تأخذ باعتبارها مسألة الهوية.

ثانيًا: أن الاتفاقيات المتداخلة لا تتوافق مع مبدأ الإجماع، فهى تفاوضية ومؤقتة ومتوافقة مع مقتضى الحال، تتضمن حلولا وسطًا وعدم إجماع كامل وتحتاج إلى مراجعة دورية. وتعود أسباب ذلك إلى خصائص سياسات الهوية الثلاث. هنا علينا أن نتذكر أنه أثناء النضال من أجل الاعتراف تكون هناك ثلاث

عمليات تفاوضية متزامنة تؤثر كل منها على الأخرى. ومع استمرار المتحاورين فى النقاش يزداد تطبيق مبدأ الإنصات للطرف الآخر من قِبل أفراد ومجموعات تتأثر هوياتهم بالاعتراف والاندماج فى الاتفاقية. إذن فالاتفاقية ستكون محاولة لإعطاء الاعتراف المستحق لكل دعوى شرعية- وهذا يتطلب التوصل إلى حلول وسط (***Bellamy 1999, pp.91-140***).

ثم إن المفاوضات تتم فى ظروف الواقع وتحت قيود واقعية، ولن يتم الإنصات إلى كل الأصوات ولن تكون كل الحلول الوسط مقبولة لكافة الأطراف، وسوف تعمل علاقات القوة السائدة وعلاقات الاعتراف المتبادل الموجودة بالفعل على تشكيل هويات المتحاورين، فعلاقات القوة هذه لن تتوقف أو تُعلق أثناء المفاوضات (بعد أن يتم تنفيذ شكل جديد من الاعتراف على أثر مفاوضات ناجحة يمكن أن يتحقق ذلك)، إذن فسوف يتناقشون بأساليب لامساواة فيها (***Young 2000, pp.16-36,81-120***)، قد تقوم المحكمة أو جهاز آخر بإنهاء المفاوضات، وقد يتضح فى النهاية أن المنشقين على حق، وقد تُفسر أى اتفاقية بعدة أساليب مما يثير الاختلاف حول المؤسسات التى يفترض أن تنفذ الاتفاقية وكيفية عملها، وأثناء تنفيذ الاتفاقية قد تظهر نزاعات لم تكن متوقعة منذ البداية أثناء عملية التفاوض. فمجموعة حقوقية أنشئت مثلا لحماية أقلية ما من الاندماج تحت لواء مجتمع أكبر قد تمنح لهذه الأقلية سلطة كبيرة خاصة بالاختلافات المتعلقة بهوية أعضائها. لمثل هذه الأسباب ينبغى أن تكون الاتفاقية القانونية أو الدستورية عن الاعتراف مؤقتة ومرنة وموضع مراجعة دائمة على ضوء التجربة المؤسسية، بالأسلوب نفسه الذى يتم من خلاله إعادة مناقشة مسألة الدستور بالاتحاد الأوروبى (***Shaw 1999***).

وأخيرًا فإن الهويات العملية لمن ينخرطون فى النضال من أجل الاعتراف تتغير أثناء ثلاث عمليات تفاوضية، ففى الثلاثين عامًا الأخيرة تغيرت هويات الرجال والنساء, والمسلمين والمسيحيين, والعرب والغرب, والأوروبيين وغير الأوروبيين والمهاجرين والسكان الأصليين, والأقليات والأغلبيات الثقافية..... الخ،

ويرجع جزء من تغير الهوية إلى اكتساب- من خلال التفاعل مع الآخرين- هوية مشتركة على أساس الوعى بالاختلاف مع الهويات الأخرى، هذه الهوية المشتركة لم تقلل من ارتباطهم بهويتهم الفعلية ولا من نضالهم من أجل الاعتراف بها؛ وإنما تضع الهوية الفعلية وهذا النضال فى إطار آخر، فهذه الهويات تتداخل مع هويات غيرهم والكل يسعى إلى الاعتراف المتبادل.

من هنا نستنتج أن سياسات الهوية تختلف عن النضال التقليدى من أجل الاعتراف من ناحية أخرى، فهى ليست نضالا من أجل الاعتراف المحدد بهوية أصلية مستقلة ثابتة لا تتغير, إذ- حسبما كشف هذا البحث- مثل هذه الهوية الثابتة لا توجد فى الواقع. فكما أن التفاوض لا يمكن إجراؤه تحت نظم الإجماع, كذلك فإن أشكال الاعتراف المتبادل لا يمكن رؤيتها فى إطار الاعترافِ المحدد، مثل هذه الهوية يكون محض خيال تمامًا كالهوية الليبرالية غير المتحيزة والهوية القومية، بل لأن الهويات تتشكل فى إطار المنازعات فإن هدف سياسات الهوية هو أن تضمن أن تكون أى علاقة للاعتراف المتبادل ليست بناءً ثابتًا, وإنما موضع تساؤل ديمقراطى وعرضة للتغير مع الوقت, بقدر اختلاف هويات المشتركين فيها. سياسات الهوية إذن معينة فى الأساس بالحرية الديمقراطية للشعوب المختلفة- حريتها فى تغيير قواعد الاعتراف العام بمؤسساتها السياسية بقدر ما تغير نفسها.

٢٥ـ نظرية الخضر السياسية

تيرنس بول *Terence Ball*[(*)]

هنـــاك نظرة شائعة – وإن كانت خاطئة – وهى أن الفكر السياسى البيئـــى أو الأخضر فكر جديد لكونه نتاجًا للاضطراب السياسى فى الستينيات والسبعينيات وهى الفترة التى شهدت ظهور حزب الخضر ***die Grünen*** بألمانيا والأحـــزاب الخضراء الأخرى فى بريطانيا وفرنسا, كما شهدت العديد من النشرات والتحذيرات المهمة عن البيئة [(١)]، التى توجت بالاحتفال لأول مرة بيـــوم الأرض فـــى ١٩٧٠، لكن الفكر الأخضر الحديث أقدم من ذلك التاريخ حيث يمثل ملتقى العديد من روافد الفكر والشعور. يرجع البعض بدايات الاهتمام بالبيئة إلى القـــرن الـــسادس عـــشر (***Thomas 1984***)، ويرجع غيرهم بدايات الاهتمام بالبيئة إلى چان چاك روســـو والحركة الرومانتيكية, بكل ما كان فى هذه الحركة من عناية وتقدير لكل مظـــاهر الطبيعة من جبال وغابات وحياة برية؛ والبعض يرى بداية المنظور البيئـــى فـــى كتابات ماركس فى شبابه ورؤيته للاعتمادية المتبادلـــة بـــين الإنـــسان والطبيعـــة (***Parsons 1977***)، كما نلاحظ تأكيد المفكرين الألمان على قضايا البيئة منذ أيـــام جوته بنظرته الهولستية اللا اختزالية عن الطبيعة التى لـــم تتـــأثر بالرومانتيكيـــة الألمانية فحسب وإنما تعدت ذلك إلى العلوم البيولوچية أيضًا، وكذا إلـــى الخـــضر الألمان الأحدث سنًا مثل رادولف بارو ***Rudolf Bahro*** وبتـــرا كيلـــى ***Petra Kelly***؛ أما الفكر البريطانى عن البيئة فقد نـــشأ كـــرد فعـــل للثـــورة الـــصناعية "بطواحينها ومصانعها الشيطانية السوداء" التى هددت بأن تجهـــز علـــى الريـــف الأخضر اليانع، كما تأثرت بالشعراء الرومانتيكيين محبى الطبيعة مثـــل الـــشاعر

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة "أريزونا"

(١) انظر تحديدًا Carson 1962, Goldsmith et al. 1972, Caldwell 1972, Ehrlich 1969, Commoner 1971, Catton 1980، تبع ذلك كله بيانات سياسية من حزب الخضر ١٩٨٣ والأحزاب الخضراء فى بريطانيا وكل مكان آخر.

وليام ووردزورث ***William Wordsworth*** والمنادى بالمذهب الطبيعى تشارلز داروين ***Charles Darwin***، وغيرهما ممن أثروا فى فكر الخضر البريطانيين المعاصرين، أما الأمريكيون فهم على استعداد أن يمنحوا الجوائز لأصحاب الفكر المحافظ فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مثل هنرى ديفيد ثورو ***Henry David Thoreau***, ومؤسس نادى سيرا الأسكتلندى الأصل چون موير ***John Muir***, والروائى المغامر چون باروز ***John Burroughs*** ورجل البيئة الروائى ألدو ليوپولد ***Aldo Leopold*** والبيولوچية راشيل كارسون ***Rachel Carson*** (***Nash 1989; Oelschlaegr 1991, chs.5-7***). ومن الإسكاندناڤيين كان النرويجى فيلسوف البيئة آرن نيس ***Arne Naess*** الأكثر تأثيرًا، وفى الهند أثرت أفكار المهاتما غاندى كثيرًا فى ڤاندانا شيڤا والكثير من البيئيين فى العالم الثالث؛ ورغم أن أيًّا من هؤلاء لم يكن منظرًا سياسيًّا منهجيًّا، فقد أثروا كلهم فى الفكر السياسى "الأخضر" الحديث تأثيرًا كبيرًا.

وأيًّا كانت أصوله وجذوره فإن الفكر السياسى الأخضر أصبح, فى النصف الثانى من القرن العشرين، فرعًا مهمًّا من فروع النظرية السياسية له أسسه ودعائمه (***Dobson 1995; Goodin 1992; O'Neill 1993***). يهدف هذا الفصل من الكتاب إلى تتبع جذور المفاهيم والأفكار الأساسية وتطورها فى الفكر السياسى الأخضر، وسوف نبدأ هنا بالتاريخ المختصر عن مفهوم البيئة, ثم نتبعه بتوصيف الملامح الأساسية للفلسفة السياسية الخضراء، التى سوف نتناولها بالمزيد من التفاصيل تحت عناوين: أهداف الخضر والفكر الاقتصادى للخضر والوسائل السياسية والمؤسسية والاستراتيجية لتحقيق أهداف الخضر.

مفهوم الإيكولوچيا

لو أن هناك مفهومًا- وكلمة- محورية فى الفكر السياسى للخضر فهو بالتأكيد ذلك المفهوم الذى ترمز إليه كلمة "إيكولوچيا" ***ecology***. وقد سك عالم

البيولوچيا الألمانى إرنست هيكل ***Ernest Haeckel*** مصطلح ***Oecologie*** فى ١٨٦٦ (***Worster 1994, p.192***)، وكان مصدر هذه الكلمة الجديدة هو الكلمة الإغريقية ***oikos*** بمعنى شئون منزلية أو داخلية، وتشير إلى الدراسة المنظمة للشئون الداخلية للبيئة والطبيعة من خلال علم البيولوچيا والعلوم الأخرى، أصبح المصطلح أكثر تداولا بعد أن أقره المؤتمر الدولى لعلم النبات فى ١٨٩٣ وغيّر اسمه إلى ***ecology*** وهو التهجى الذى عمل به المترجم الذى قام بترجمة كتاب هيكل ***Haeckel*** "عجائب الحياة" ***The Wonders of Life*** (***Haeckel 1904***) إلى الإنجليزية حيث تم تعريف المصطلح بأنه "علم دراسة علاقات الكائنات الحية بالعالم الخارجى وأماكن معيشتها وعاداتها وكيفية استمدادها للطاقة وما يصيبها من طفيليات....الخ". وقد جمع مفهوم هيكل عن علم البيئة أو الإيكولوچيا بين فكرتين مهمتين- "الحيوية" (القول بأن الكائنات الحية تتحرك بواسطة قوة حياة والتى أسماها هنرى برجسون فيما بعد ***élan vital***) و"الكلية" ***holism*** (القول بأن الكائنات الحية أجزاء مترابطة من كيان أكبر وأعظم غير قابل للاختزال).

ويدرس علم البيئة الحديث وفروعه (علم بيئة الحيوان وعلم بيئة النبات, إلخ) تدفق الطاقة والمعلومات (الچينية وغيرها) فى الكائنات الحية التى تتبادل الاعتمادية والتى تمثل الكيانات الأكبر المسماة بالنظم البيئية، لكن عندما يستخدم المفكرون السياسيون الخضر مصطلح "النظام البيئى" فنادرًا ما يقصدون هذا الفرع الشديد التخصص من العلوم، وإنما يقصدون به اعتماد السلالات - بما فيها السلالة البشرية - على بعضها البعض؛ فالبشر لا يعتمدون على بعضهم البعض فحسب, وإنما يعتمدون على المناخ والغلاف الجوى للأرض والنظم البيئية التى تساعد الإنسان والكائنات الحية وأشكال الحياة الأخرى؛ فالنظام البيئى أو الإيكولوچيا إذن مفهوم يؤكد على الترابط والاعتمادية المتبادلة بين الكائنات بعضها البعض، وبينها وبين البيئة والموطن الذى يعيشون جميعًا فيه. وكما قال بارينجتون مور ***Barrington Moore*** محرر جريدة "إيكولوچيا" فى ١٩٢٠ إن النظام البيئى هو

"وجهة نظر" أو توجه يؤكد ترابط الأجزاء كلها داخل نظام كلـــى أوســـع وأشـــمل .(*Worster 1994, p.203*)

ومن الصعب أن نورد كل وجهات النظر – على تنوعها واختلافها – فيمـــا يخص التوجهات البيئية أو الفكر البيئى(٢)، ولكن من الممكن تحديـــد الخـــصائص والسمات العامة الشائعة لدى المفكرين الخضر التى تتراوح مـــا بـــين المحـــافظين المعتدلين "الأخضر الفاتح" وبين الراديكاليين "الأخضر الداكن"، ولنبدأ الآن بالوقوف على نقد الخضر للفكر السياسى التقليدى والممارسات البيئية.

النظرية السياسية الخضراء: الملامح الأساسية

يجمع المنظرون السياسيون الخضر فى القرن العشرين علـــى عـــدة نقـــاط أساسية، وعلى أوجه القصور بخاصة، فـــى الفكـــر الـــسياسى التقليـــدى اليمينـــى واليسارى والوسطى على السواء، أول الملامح الشائعة لـــدى معظـــم المفكـــرين الخضر هو الإدراك الشائع بأن هناك أزمة أو سلسلة من الأزمات المترابطة تهـــدد الطبيعة وسكانها جميعًا، والزعم الثانى هو أن الإنسان قد فكـــر مليًّـــا فـــى تلـــك الأزمات، المسألة الثالثة هى أن الإنسان – وقد ورث مفهـــوم المـــذهب الإنـــسانى والتمركز حول علم الإنسان – وهى التوجهات الهرمية التى تؤكد أهميـــة ســـعادة الجنس البشرى وصحته وثرائه ورفاهته بغض النظر عن بقية الكائنـــات والبيئـــة الطبيعية وعلى حسابهما. رابعًا: أن علينا أن نوضح جوانب النقص والضعف فـــى هذا الفكر حتى نستطيع تجنب الأزمات التى يجرها علينا، خامـــسًا: أن علينـــا أن نصمم منظورًا إيكولوجيًّا بديلا حتى نستطيع أن نقدر مدى تعقيد العـــالم الطبيعـــى وتداخله وتنوعه واعتماديته ومكانة السلالة البشرية فيه. ولنختبر عن كثب كلا من هذه الخصائص.

---

(٢) للتعرف على نماذج من المناهج البيئية فى القرن العشرين انظر Dryzek and Schlosberg (1998)؛ انظر ايضًا Sessions (1995).

أولا: هناك شعور مشترك بين السياسيين الخضر فى القرن العشرين بأن هناك أزمة أو بالأحرى عدة أزمات مترابطة، ستحدث أو حدثت، للجنس البشرى بالفعل (*Catton 1980*)، تلك الأزمات المتداخلة هى الانفجار السكانى وتلوث الماء والهواء وزيادة الصيد بالمحيطات وتدمير الغابات الاستوائية وانقراض سلالات كاملة من الحيوانات وثقب طبقة الأوزون وزيادة الغازات السامة وارتفاع درجات حرارة الأرض والتصحر وتآكل طبقة الأراضى الزراعية وتآكل رقعة الأراضى الزراعية والبرية لصالح المبانى والمنشآت والمتاجر والطرق الممهدة وغيرها من أشكال "التنمية".

النقطة الثانية هى أن معظم– إن لم يكن كل – تلك الأزمات المتداخلة هى نتاج التصرفات والأنشطة الإنسانية سعيًا وراء الراحة والرفاهة والثراء، فقد تم بناء السدود على الأنهار المتدفقة لتوليد الطاقة الكهرومائية الأرخص سعرًا، وأزيلت الأشجار والخضرة من المناطق الجبلية تنقيبًا عن الفحم أو تعبيدًا للطرق الجبلية لرفاهة المتزلجين والمتسلقين, وأزيلت غابات بأكملها من أجل الحصول على الأخشاب ومواد البناء الأخرى، ودمرت الغابات الاستوائية الممطرة تدميرًا وأحرقت عن بكرة أبيها، وجففت المناطق ذات الرطوبة العالية، نشأ عن ذلك أن تراكم طمى الأنهار والجداول وتقلصت الحياة البرية على ضفافها أو أتلفت تمامًا, وانقرضت فصائل وسلالات من النبات والحيوان والحشرات حتى قبل أن تُكتشف ويتم تصنيفها ودراستها، بهذه الأساليب وبغيرها الكثير يبدأ الإنسان سلسلة من الأعمال لتدمير البيئة كان يستطيع منذ البداية أن يدرك نهايتها لكنه يأبى حتى أن يتأمل ويفكر، ولا يلومن إلا نفسه للمأساة التى يتعين عليه أن يواجهها إما الآن أو فى المستقبل.

ثالثًا: فكرة أن الإنسان يسعى إلى تلك الغايات ويغض البصر تمامًا عن تأثيرها على النظام البيئى وما يحويه هذا النظام من مخلوقات، تعود إلى فكر مضلِل اسمه المذهب الإنسانى أو مركزية الإنسان، هذه النظرة ترى أن الإنسان

أعلى درجات الخلق وذروته، ذلك لأن الله جعل للإنسان السيادة على الأرض وبالتالى فعليه أن يُخْضِع الأرض والكائنات (سفر التكوين *1:28*)، وكما اشتهر قول كانط "أن الإنسان ينتمى إلى مملكة الغايات, والحيوانات ونظم البيئة ما هى إلا وسائل لصحة السلالة البشرية وسعادتها وبقائها وأن السعى الناجح وراء هذه الغايات يتطلب ترويض الطبيعة وكائناتها والسيطرة عليها من أجل أغراض البشر، ومعظم المشكلات البيئية – إن لم يكن جميعها – يمكن إرجاعه إلى غرور البشر (*Ehrenfeld 1978*). فنحن معشر البشر نرى أننا نحتل قمة هرم المخلوقات وأننا نفوق كل المخلوقات الأدنى منا.

هناك الكثير من الاختلاف فيما بين أصحاب الفكر الأخضر عن المسئول من البشر عن هذه الأفكار اللعينة وعن التوجهات الفلسفية التى أنشأتها, التى أدت عند التطبيق إلى تدمير البيئة. بعض الخضر يقولون إن الفكر "الغربى" هو المسئول – سواء كان الفكر المسيحى أو الليبرالى الفردى أو الرأسمالى أو غيره. فالفكر اليهودى المسيحى يضع الرب فوق الطبيعة وخارجها ويقول بأن الإنسان له حق تملك الطبيعة والسيطرة عليها (*White 1961* وانتقده *Berry 1981, pp.267-81*). أما المدافعون عن البيئة من رجال الاجتماع مثل موراى بوكشين *Murray Bookchin* فيقولون إن الناس العاديين ليسوا المسئولين عن هذا التدمير المنظم والمستمر لكوكبنا، وإنما الخطأ هو خطأ الطبقة الأقوى والأغنى من الناس وهم رجال الصناعة وأصحاب الشركات الكبرى، الذين فى إخضاعهم للبشر بأموالهم ونفوذهم يُخضعون الطبيعة أيضًا (*Bookchin 1990, pp.19-39*)، أما دعاة النسوية البيئية *ecofeminism* ، التى ظهرت فى فرنسا فى أوائل السبعينيات عند إنشاء فراسواز ديبون *Françoise d'Eaubonne* للحركة، فيرون أن الخطأ ليس خطأ البشر عمومًا وإنما هو خطأ الذكور فى الغرب فى العصر الحالى، الذين يعتنقون مذهبًا ذكوريًا أو أبويًا يرون من خلاله أن الطبيعة أنثى (أمنا الطبيعة) لابد من إخضاعها إلى أهواء الرجل ورغباته ومصالحه (*d'Eaubonne 1974; 1978*)، أدى تطبيق هذه المعتقدات الذكورية إلى تدمير البيئة البرية وكل ما تحويه من

كائنات (*Plumwood 1993; Kelly 1994*)، دعاة النسوية البيئية مثل ڤاندانا شيڤا **Vandana Shiva** ١٩٨٨ وآريل صالح **Ariel Salleh** ١٩٩٧ يقلن إن هذا الفكر الذكورى الغربى قد أفسد حياة الكثيرات من نساء العالم الثالث.

الجانب الرابع للفكر السياسى الأخضر يتألف من نقد لمذهب مركزية الإنسان، فهذا مذهب اختزالى، حيث إنه لا يرى الكل وإنما يرى الأجزاء فحسب ومن ثم يفشل فى التعرف على الاعتمادية المتبادلة بين الأجزاء بعضها وبعض بما فيها اعتماد الإنسان على سلالات أخرى ونظمها البيئية. وفى تركيزه على الأفراد يتجاهل هذا المذهب قيمة الجماعة وخاصة الجماعة الحيوية التى ينتمى إليها الإنسان كما تنتمى إليها غيره من الكائنات (*Leopold 1949, p.240*). وبدلا من التمركز حول الإنسان واعتباره قمة هرم الخلق وذروته؛ يقترح دعاة مركزية البيئة رؤية الكائنات الحية باعتبارها شبكة متداخلة, لكل كائن حى مكانه فيها. لكن ثمة اختلافات حول هذه النظرة. فالبيئيون الراديكاليون بوجه عام أو أصحاب المذهب الأخضر الداكن يرون ضرورة التبرؤ من الفكر السياسى الغربى ككل – ومن الفكر الفردى الليبرالى على وجه الخصوص – وإعادة النظر فى كل القيم كما نادى نيتشه، لصالح قيم أخلاقية غير غربية جديدة جذريًا (أو قيم قديمة وتقليدية جدًّا). أما مفكرو الأخضر الفاتح فيرون أن الفكر الليبرالى الغربى بتأكيده الحريات الفردية وحقوق الإنسان (بما فيها حقوق الفقراء) يمتلك المصادر الأخلاقية والعقلية التى يمكن أن يقوم عليها فكر أخضر صحيح (*Ball 2001*).

خامسًا: أن النظرية السياسية الخضراء – رغم أنها مازالت مجرد نظرية نقدية – فإن لها أيضا جانبًا إيجابيًّا وبناء، رغم أن الاختلافات داخل الحركة الخضراء تتضح هنا أكثر ما تتضح، فالخضر كلهم متفقون على ما هم ضده لكنهم ليسوا متفقين على ما يدافعون عنه، هم ضد التمركز حول الإنسان خاصة إذا كان ذلك يتم بدون نقد للذات، وهم كذلك يعارضون تدمير البيئة الطبيعية وما بها من مخلوقات. لكن إلى أى شىء يهدف الخضر؟ للإجابة عن هذا السؤال يتعين علينا أن نرجع إلى نظريتهم عن القيم– أى النظر فى الغايات التى يودون التوصل إليها.

عند الحديث عن نظرية مبادئ تتمحور حول النظام البيئى أو ***ecocentric*** [٣] فلنقل أولا إنها نظرية تحمل معنى بأن أهمية الأشياء وقيمتها لا تتوقف على تقدير الإنسان لها, لنفعها أو جمالها أو سعرها أو قيمتها السوقية، فهناك أشياء لها قيمة أصلية تكمن فى جوهرها وفى ذاتها بعيدًا عن تقدير الإنسان لها أو اتخاذه منها وسيلة لقضاء غرض ما، وهذا حقيقى تحديدًا فى بعض الأشياء الطبيعية (***Goodin 1992, pp.30-41***)، فهم يسمون البرية الأرض المهدرة أو الخربة لأنه ليس لها قيمة نفعية أو سوقية. ونجد من هم مثل لوك ***Locke*** يقولون "تلك الأرض التى تركت تمامًا للطبيعة وليس بها أى زراعة أو فلاحة أو مرعى أو كلأ تسمى أرضًا خربة أو مهدرة – وهى بالفعل كذلك، وبالتالى ليس لها أى نفع أو فائدة أو قيمة" (***Locke 1992[1690], para.42***)، كان لوك بالتأكيد يعنى بكلمة "الفائدة" أنها فائدة للبشر, وبذلك يكون قد وضع قواعد مفهوم مركزية الإنسان ***anthropocentrism*** ومعايير القيم التى ظلت تحكم الفكر السياسى والفلسفى فى الغرب.

يعترض دعاة مركزية البيئة على فكر لوك وأمثاله حيث يرون أن للبرية قيمة فى حد ذاتها وأن لها قيمة بالنسبة للكائنات الحية التى تقطنها، فالأرض "المهدرة" ذات قيمة كبيرة للوحوش التى تسكنها، ثم إن معظم السلالات المتوحشة مثل كوندور[*] كاليفورنا المهدد بالانقراض – ليس لها قيمة نفعية أو سوقية فليست وسيلة لأى غاية بشرية ولا تباع أو تشترى بالأسواق، ومع ذلك فتلك الحيوانات لها قيمتها الخاصة الكامنة بجوهرها ولها مكانها ومكانتها ووظيفتها فى النظام البيئى المتراكب المتبادل الاعتمادية الذى تنتمى إليه، وبالتالى فهى تستحق الحماية.

---

(٣) بعض المفكرين الخضر مثل تيلور Taylor (١٩٨٦) يتحدثون عن نظرية تتمحور حول الحياة Biocentric (أى تهتم بالحياة أو بالغلاف الجوى للأرض) ، بينما يشير آخرون إلى نظرية تتمركز حول النظام البيئى، ولا يبدو هذا الاختلاف الاصطلاحى ذا أهمية.

(*) نوع من النسور ضخم الحجم.

يرفض الخضر من دعاة مركزية الإنسان كون الحاجات الإنسانية هي الطريقة الوحيدة لقياس قيمة الأشياء، ويقبلون فقط بمركزية البيئة في أن صحة المجتمع الحيوى وسلامته، أى النظام البيئى وما يحويه من مئات الكائنات، له الأولوية على أى عنصر واحد فيه، هذا المفهوم القيمى لمركزية البيئة هو مفهوم طبيعى وشامل، أى أنه يتعامل مع الطبيعة بأكملها – وليس مع فصيلة واحدة من فصائلها أو سلالاتها, أو ما يطلق عليه "الإنسان" ***Homo sapiens*** – كمصدر لقياس القيمة، وهو يرى أن كل المخلوقات تتبادل الاعتماد على بعضها البعض, وأنها جميعًا تمثل أجزاء من نظام حياة كلى متكامل، وكما يقول ألدو ليوبولد ***Aldo Leopold*** فإن النظام المتمركز حول البيئة "يحول الإنسان من كائن يُخضع الطبيعة له إلى عضو فيها وساكن لها, مما يعنى احترامه لشركائه فيها واحترام الوسط بأسره" (***Leopold 1949, p.240***)، ومن هنا ينشأ مقياس جديد للحكم على صحة فعل أو تصرف ما: "نقول إن فعلا ما صحيح إذا كان يحفظ تكامل المجتمع الحيوى بأسره واستقراره وجماله ، ونقول إنه خطأ عندما يؤدى إلى عكس ذلك"(١٠)؛ لكن الخضر ينقسمون على أنفسهم حول معانى هذه النظرية القيمية المتمركزة حول البيئة وما تتطلبه، فيختلف المحافظون أصحاب المذهب الأخضر الفاتح مع أصحاب مذهب الأخضر الداكن أو البيئيين المتعمقين.

فأصحاب مذهب الأخضر الداكن يرون أن التمركز حول البيئة يتطلب تغييرًا جذريًّا فى وجهات النظر– من وجود بناء هرمى يقبع الإنسان فى قمته إلى شبكة متداخلة متبادلة الاعتمادية يمثل الإنسان فيها سلالة واحدة من بين سلالات كثيرة أخرى (***Devall and Sessions 1985***)، أما أصحاب المذهب الأخضر الفاتح فهم – على النقيض – ينتقدون ذلك ويحذرون من أى محاولة لرؤية سلالة البشر على أنها واحدة ضمن العديد من الفصائل الأخرى، ويعتقدون أن مثل هذا الرأى قد يؤدى إلى الحط من شأن الإنسان ومن قيمته أكثر مما يخدم الطبيعة، وقد

---

(١٠) (Leopold 1949) يناقش كاليكوت 1989 Callicott ما إذا كان هذا الفكر هو بداية المغالطة الطبيعية.

عجز أصحاب هذا المذهب عن رؤية تلك الحقيقة الواضحة وهــى أن الإنــسان – بفضل ما يملكه من علم وأدوات تكنولوجية – له ســلطة كبيــرة علــى الطبيعــة وكائناتها، ومن ثم فلابد له من أن يتحمل مسئولية كبيــرة عــن صــحة الطبيعــة وســلامتها وكائناتهــا (**Bookchin 1990; Katz, Light and Rothenberg** ***2000***)؛ والنظر إلى البشر باعتبارهم متساوين مع الكائنات والفصائل الأخرى هو نوع من التعامى عن تفرد الوجود الإنسانى وأهميته: فالإنسان ليس مجــرد ذلــك الكائن الذى يصنع أو يستخدم الأدوات، وإنما هو يملك التكنولوچيا والعلــم اللــذين يمكنانه من تحويل – بل تدمير – الأرض وما عليها من كائنات، وهذا بدوره يثيــر موضوعًا آخر من مواضيع الفكر الأخضر وهو استخدام, أو إساءة استخدام, العلــم والتكنولوچيا.

منذ الثورة العلمية فى القرن السابع عشر والفكر الغربى يشير إلــى زيــادة قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة، كــان فرانــسيس بيكــون *Francis Bacon* وغيره من فلاسفة القرن السابع عشر يرون فى العلوم الطبيعية والتكنولوچيا أدوات ووسائل لسيطرة الإنسان على الطبيعة وامتلاكه لها (***Leiss 1972***)، ويمكن تتبــع هذه النظرة لدى المفكرين اللاحقين بمن فيهم كارل ماركس الذى امتدح مؤانسة أو "أنسنة" الطبيعة. فتطور قــوى الإنتــاج – أى المــوارد الطبيعيــة والتكنولوچيــا المستخدمة لتحويلها إلى أدوات لخدمة الإنسان – وهو التطور الذى حوّل الطبيعــة تحويلا تامًّا وهو ما يراه ماركس عملية تقدمية(٤). كــان ذلــك الإرث الماركــسى تحديدًا سببًا فيما جلبته النظم الشيوعية من تدمير كامل للبيئة فى الاتحاد الــسوفيتى وأوروبا الشرقية والصين (***Shapiro 2001***)، لكن الفلسفة السياسية الغربية سواء كانت شيوعية أو رأسمالية أو محافظة أو ليبرالية قد احتفت كلها بالانتصار علــى الطبيعة لتحقيق الغايات البشرية.

---

(٤) فكرة أن ماركس كان ضد الطبيعة هى فكرة يدافع عنها بارسونز Parsons (1977) ويناقضها جرندمان Grundmann (1991). انظر أيضًا هيوز Hughes (2000).

وعلى العكس منهم, ينتقد المفكرون السياسيون الخضر كل فلسفة ترى الطبيعة مجرد وسيلة لتحقيق الغايات البشرية، ومن ثم عدم الالتفات إلى الظروف التى تضمن صحة مئات وآلاف المخلوقات الأخرى التى تقطنها وسلامتها. وينضم المفكرون الخضر بوجه عام إلى شكل من أشكال نظرية مركزية البيئة. هذه النظرية تعتبر الأشياء إما ذات قيمة أصيلة كغايات فى حد ذاتها أو أن قيمتها تتحدد بإسهامها كجزء من كيان أكبر، فى الحالة الثانية تتحدد قيمة الأشياء بمكانها وإسهامها فى كيان وظيفى أكبر كالنظام البيئى أو – بعبارة ليوبولد: المجتمع البيولوچى أو الحيوى. فحيوان مفترس مثل الذئب مثلا له قيمة فى ذاته وقيمة فى وظيفته التى يؤديها فى النظام البيئى الذى هو جزء منه، فهو يفترس الغزلان المريضة أو الضعيفة وبذلك يمنعها من التناسل فيحمى قطيع الغزلان كله من ضررها، كما أنه بذلك يسيطر على عددها فلا تتكاثر أكثر مما ينبغى فيحفظ بذلك النظام البيئى كله، وقد تم تطبيق هذه السياسة تجاه الحيوانات الضارية فى غرب الولايات المتحدة فى أواخر القرن العشرين – وإن كان تطبيقًا محدودًا وانتقائيًّا – حيث تم وضع الذئاب فى الحدائق والغابات رغم المعارضة الشديدة لمربى الماشية. كما تم إعادة الذئاب والحيوانات المفترسة الأخرى فى شرق ألمانيا.

الحديث عن الحيوان الضارى والضحية وعن مركزية الإنسان فى مقابل مركزية البيئة أمر له علاقة بالسياسة من زاويتين. الزاوية الأولى هى أن القوانين والقواعد والنظم والسياسات الحكومية الخاصة بشئون البيئة توضع وفقًا لاعتقاداتنا ومواقفنا من الطبيعة وكائناتها. هذه القوانين لها علاقة بالزراعة واستخدام الأرض وحقوق الملكية وتعبيد الطرق وحفر المناجم والعناية بالغابات والسياحة والتنمية الاقتصادية والمتنزهات ووسائل الترفيه وإعادة الغابات والمحافظة على الحياة البرية والمحافظة على الأنواع المهددة بالانقراض والعديد من القضايا الشائكة الأخرى، كانت المعارك السياسية الضارية فى القرن الماضى (وكذا فى هذا القرن) قد أضرمت بسبب هذه القضايا البيئية وغيرها، والزاوية السياسية الأخرى – الأقدم – هى أن السياسة كما أشار أرسطو تعنى بالحياة السوية وبالمجتمع الذى ينبغى إقامة

هذه الحياة فيه، لكن على عكس أرسطو الذى اهتم بشكل الحياة لبعض البشر, كان للخضر فى العصر الحديث وجهة نظر أعم وأشمل عن الحياة السوية وعن المجتمع، الخضر يعتبرون المخلوقات كلها أعضاء فى المجتمعات الحيوية، ويرون أن ما يمثل الحياة السوية يختلف من سلالة لأخرى، فما يعتبر حياة سوية للأسماك يختلف عما يعتبر حياة سوية للقرود مثلا، لكن كل المخلوقات يشتركون فى الاهتمام بالعيش فى موطن صحى، كل حسب بيئته، فالأسماك والضفادع تهتم بالمياة غير الملوثة, والقرود تهتم بالأشجار التى تظللها، والحيتان تهتم بالعوالق وهكذا، وتلك كلها اهتمامات مشروعة جديرة بأن يحترمها الإنسان (**Taylor 1986; Johnson 1991**).

والعديد من المناقشات السياسية حول القضايا البيئية تهتم بالاختلافات حول القيمة (مركزية الإنسان فى مقابل مركزية البيئة والقيمة النفعية فى مقابل القيمة الجوهرية), ومفهوم الحياة السوية السليمة والمكان الصحيح للإنسان فى النظام الطبيعى ودوره فيه, والتزام الإنسان نحو المخلوقات الأخرى ونحو الأجيال البشرية القادمة, والوسائل أو المؤسسات المعنية بتنفيذ القرارات حول تلك الأمور (***Dryzek and Schlosberg 1998***)، ويحاول المفكرون السياسيون الخضر أن يضعوا ويبرروا مفهوم مركزية البيئة عن الحياة السليمة للإنسان ولسائر الكائنات على الأرض.

وكون الإنسان لديه القدرة على معرفة ما من شأنه أن يدعم الكائنات الأخرى يبقى على حياتها, يلقى عليه بالمسئولية المعرفية, كما يلقى عليه بالمسئولية الأخلاقية (***Passmore 1980; Taylor 1986; Johnson 1991***) ويجعل من الضرورى المحافظة على مصلحة الكائنات الأخرى، (وقد يذهب بعض الخضر لأبعد من ذلك فيقولون حقوق الكائنات الأخرى، قد لا نستطيع تحقيق هذه المصالح لكن علينا – أخلاقيًّا وسياسيًّا – أن نأخذها بعين الاعتبار عند وضع القرارات السياسية والسياسات العامة التى تؤثر على سلامة تلك الكائنات أو وجودها، وهذه الاعتبارات تنطبق أيضًا على الأجيال القادمة من البشر.

ومن أهم ما يميز الفكر السياسى الأخضر اهتمامه بصحة الأجيال القادمة من البشر ومن بقية المخلوقات وسلامتها وحقوقها. وهى أمور مهمة للنظريات البيئية وتطبيقاتها ودائمًا ما تتم مناقشتها وتحليلها تحت عنوان "العدالة فيما بين الأجيال" أو "الالتزام تجاه الذرية" أو المسئولية تجاه الأجيال القادمة" ***(Partridge 1981; Barry and Sikora 1978; de-Shalit 1995)***. أما نظريات العدالة فتركز على العلاقات بين الأمور والتساؤلات المعاصرة: أى توزيع للموارد النادرة هو الأفضل والأكثر عدلاً؟ وهل يتم توزيع هذه السلع وفقًا للاستحقاق أم وفقًا للحاجة؟ وقد تمت مناقشة هذه القضايا بدءًا من أرسطو حتى جون رولز ***John Rawls***[٥]. وقد وسع المنظرون السياسيون الخضر دائرة الاهتمامات الأخلاقية عند سؤالهم عن توزيع السلع والفوائد – بل ووجود أضرار – عبر الأزمنة والأجيال.

وعلى ضوء مناقشة النقد والتعارض للنظرية الخضراء وخاصة نظرية القيمة يتعين علينا أن ننظر فى الفكر الاقتصادى المتماشى مع الفكر السياسى الأخضر ونرى أى النظم الاقتصادية هى الأفضل لتحقيق الأهداف الخضراء.

النظام البيئى والاقتصاد

ينتقد أصحاب الفكر الأخضر الفكر الاقتصادى التقليدى وخاصة الزعم بأن علاقات السوق أو تقسيماته تكون دائمًا توزيعات عادلة. لكن ذلك لا يعنى أن أصحاب الفكر الأخضر فى القرن العشرين كلهم اشتراكيون – وإن كان بعضهم كذلك قطعًا، وليس من الخطأ القول بأن القرن العشرين لم ينتج نظرية اقتصادية خضراء منظمة وعامة، وربما كان أقربها نظرية شوماخر ***E. F. Schumacher*** ومفهومه عن "الاقتصاديات البوذية" التى تؤكد أهمية الإشباع الروحانى فوق الإشباع المادى والحد الأقصى من سلامة الفرد بالحد الأدنى من التأثير على الطبيعة ***(Schumacher 1973)***، وكثيرًا ما انتقد المفكرون الخضر نواحٍ معينة

---

(٥) كان رولز من أوائل فلاسفة القرن العشرين الذين تطرقوا إلى "مشكلة العدالة بين الأجيال" (1971, sec. 44. pp.251-8).

فى الفكر الاقتصادى القائم على السوق, فيما يخص تبرير سياسات استخراج الموارد وإنتاج الطاقة واستخدامها وغيرها من الأمور التى تؤثر على البيئةالطبيعية.

هناك أربعة جوانب من الفكر الاقتصادى الأخضر تستحق الذكر:

(١) شكه فى القدرة على استبدال الموارد.

(٢) نقده لفكرة وممارسة "الخصم من مجتمعات المستقبل".

(٣) نقد الفكر الأخضر لتحليل التكلفة / الفائدة.

(٤) عداؤه لفكرة تحديد أسعار وهمية للسلع التى لا تباع بالأسواق وممارسته لها.

يقول بعض رجال الاقتصاد إن الناس لا يحتاجون إلى الحد من استهلاكهم للموارد النادرة أو غير المتجددة من أجل ادخار بعض هذه الموارد للأجيال القادمة؛ لأن بدائل هذه الموارد سوف تظهر أو تكتشف أو تُصمم من خلال الابتكارات والاختراعات التكنولوچية الجديدة (***Simon and Kahn 1984***)؛ فمثلا عندما يندر الوقود الحفرى أو يرتفع سعره فإن هناك أنواعًا جديدة من الوقود مثل الكحول الإثيلى أو الوقود الناتج عن الانشطار النووى سوف يحل محله، لذا فنحن لسنا بحاجة إلى القلق من نفاد أى مصدر معين للطاقة لأن أى مصدر يمكن استبداله بنوع آخر يعادله فى السعر والنظافة والقابلية للاستخدام، وليس علينا أيضًا أن نقلق بشأن توليد النفايات النووية التى لم نعرف بعد وسيلة لتخزينها تخزينًا آمنًا لأن أجيال المستقبل سوف تعنى بذلك.

وهذه النظرة البروميثيوسية هى موضع الكثير من الجدل والاعتراض (***Dryzek 1997***)، لأنها غير واقعية وتأمل أن يحدث شيء غير متوقع فيقلب الموازين.، والرهان على أن يكون هناك اختراعات أو ابتكارات إنسانية تستبدل نوعًا من الطاقة بنوع آخر هو مقامرة بالمستقبل وليس ضمانًا له، تلك المقامرة بصحة الأجيال القادمة وسلامتها أمر جائر ولاأخلاقى، وأن نترك لهم مسئولية أن ينظفوا ما تركناه وراءنا من مخلفات وفوضى يعد وقاحة وسوء تدبير.

الممارسة الثانية موضع النقاش هى مسألة "الخصم" من سلامة الأجيال القادمة بواسطة "النسبة الاجتماعية"، والفكرة باختصار هى أن الفرد يخصم من

مستقبله، فقد يُفضل أن يمتلك مائة جنيه الآن عن أن يمتلك مائة وواحد بعد عـــام, وكذا تفعل المجتمعات: تخصم من مستقبلها لصالح حاضرها ويخصم الجيل الحالى من رفاهة الجيل القادم.

ويرد الخضر على ذلك بأنه إذا كان من المقبول أن يخصم المرء من سعادته هو فى المستقبل, فإنه من غير القبول أن يخصم من سعادة غيره أو ســلامته، ولا يجوز للفرد أن يخصم من سلامة غيره سواء كان معاصرًا له أو من جيــل تــالٍ لجيله، ونقاد نظرية الخصم الاجتماعى يقولون إن ممارســة هــذه النظريــة ضــد مصلحة الأجيال القادمة (***Goodin 1992, pp.66-73; O'Neill 1993, ch.4***).

الملمح الثالث للفكر الاقتصادى الأخضر يعنى بنقد تحليــل التكلفــة/الفائــدة وإجراء التحفظات عليها (***O'Neill 1993, chs.4,5***). هــذا التحليــل، أسـلوب لمقارنة السياسات والممارسات التقديرية البديلة، والبديل الأفضل هو الــذى يحقــق أفضل الفوائد بأقل التكاليف، هذه الفكرة البديهية تبدو معقدة جدًّا عندما نتساءل عما يمكننا أن نحسبه تكلفة أو فائدة ولصالح من وفى أى مدة زمنية، فمثلا الزعم بــأن الطاقة النووية أفضل من أى بديل آخر لأن نسبة الفائدة للتكلفة أعلى من غيرها من أنواع الطاقة مثل الوقود الحفرى أو توليد الطاقة الكهرومائية، وعند الممارسة نجد أن الفوائد– بما فيها الحصول على الكهرباء الرخيصة والوفيرة – ســيجنيها مــن يعيشون الآن، أما التكلفة فسوف تدفعها الأجيال القادمــة لأنهــم ســيكونون أكثــر عرضة للإشعاع وسوف يتعين عليهم البحث عن وسائل لتخزين النفايات النوويــة تخزينًا آمنًا، وفى ذلك جور شديد على حقوق البشر والكائنات الحية علــى المــدى البعيد.

الخضر لا يعارضون نظرية التكلفة/الفائدة فى حد ذاتها, لكنهم يعترضــون على محدودية الزمن الذى تحسب فيه، أما إذا لم يتم الخصم مــن راحــة الأجيــال القادمة وسعادتها وسلامتها وإذا لم يستمتع جيل بالفائدة ويدفع الجيل التالى التكلفــة، فإن تحليل التكلفة/الفائدة سوف يكون أداة تحليل مفيدة لمحللــى الــسياسات البيئيــة ومشرعيها ولكل المعنيين بأمور البيئة.

الملمح الرابع للفكر الاقتصادى التقليدى الذى ينتقده الخضر هو فكرة الأسعار الافتراضية، فهم يمقتون فكرة أن يعرف المرء سعر كل شىء ويجهل قيمته، ويرون أن لكل شىء سعرًا – حتى وإن لم يُتاجر به فى الأسواق، الهواء النظيف والماء النظيف أو جمال الطبيعة أو بقاء نوع نادر من سلالات الكائنات الحية، وقد حاول بعض رجال الاقتصاد التعامل مع هذه الحقيقة بأن استبدلوا سؤال "ما قيمة هذا الشىء؟" بسؤال آخر يراه الخضر مختلفًا تمامًا وهو "ما سعر هذا الشىء؟"، ويمكن تحديد ذلك من خلال وضع أسعار افتراضية لجمال الطبيعة أو للهواء النظيف أو للمحافظة على سلالة نادرة ما أو أى "سلعة" بيئية أخرى، هذا السعر الافتراضى يمكن تحديده إذا ما سألنا الناس مثلا ماذا يريدون أن يدفعوا مقابل الحفاظ على بومة الشمال المزركشة أو الغابة السوداء أو الوادى الكبير أو أى منطقة أخرى مهددة بالتدمير أو أى سلالة حيوان أو نبات مهددة بالانقراض.

نقاد هذا التسعير الافتراضى يرون أن هذا الأسلوب يحط من سعر الأشياء التى لا تقدر بثمن (***Sagoff 1988, ch.4; O'Neill 1993, ch.7***)، فبعض الأشياء تفقد قيمتها إذا ما عرضت للبيع، وهذا ما سيحدث لو وضعنا سعرًا افتراضيًّا للمحافظة على سلالة أو نظام بيئى ما، فالكيانات ذات القيمة الجوهرية لا ينبغى أن تعرض للبيع كأنها سلع بالأسواق.

يمكننا القول إذن إن الفكر الاقتصادى الأخضر فى نهاية القرن العشرين كان فكرًا نقديًّا أكثر منه بناء؛ وأكثر كلامًا عما هو خطأ فى الفكر الاقتصادى الحديث منه عن البدائل التى يمكن اللجوء إليها.

الوسائل الخضراء: العناصر والمؤسسات والاستراتيجيات والأساليب

يبقى سؤال واحد: كيف – أو بأية وسيلة سياسية – يمكن أن يصبح العالم مكانًا أكثر "خضرة" لكل المخلوقات, البشر وغيرهم, فى الحاضر والمستقبل؟ ولكى

يكون الفكر السياسى الأخضر فعالا من الناحية العملية ينبغى عليه أن يقدم شرحًا مفصلا عن الوسائل المطلوبة لتحقيق الغايات المذكورة بنظريته عن القيمة، وكما قال جودين (*1992, ch.4*) يمكننا أن نسمى هذه النظرية الخضراء للوكالة، وهى تعمل على مستويين: المستوى الفردى والمستوى الجماعى، فالوكالة الفردية تعنى بصفات العملاء الأفراد أما الجماعية فتعنى بعمل المنظمات والمؤسسات التى يعمل الأفراد فى إطارها، وهنا يبرز سؤالان، أولا: من هم العملاء الأقدر على تحقيق الغايات الخضراء (هل هم السياسيون أم المواطنون أم المستهلكون...؟)، وثانيًا: أى الحكومات وأى المنظمات أو المؤسسات السياسية وأى الأساليب والاستراتيجيات تستطيع أن تحقق الأهداف الخضراء؟

الإجابة عن التساؤل الأول هى أن العملاء أو السياسيين الخضر ينبغى أن تكون لديهم نظرة تتمركز حول البيئة، وأن يروا فى أنفسهم وفى السلالة البشرية جزءًا صغيرًا – وإن كان مهمًا – من مجتمع حيوى أكبر وأشمل، كما ينبغى أن يحركهم الحب والاحترام للعالم الطبيعى ولكائناته المختلفة، وأن يُنَحوا الماديات جانبًا؛ وأن تكون حاجاتهم قليلة وممكن إشباعها بسهولة، وألا يتصرفوا بعنف، وأن يكون سقفهم الزمنى أبعد من مجرد جيل أو جيلين بعدهم.

هنا تجدر الإشارة إلى أن هذه الصورة عن الوكالة السياسية الخضراء ليست صورة متفردة أو غير مسبوقة، إنها الصورة نفسها التى رسمها الفلاسفة – مع القليل من التغيير فى الرتوش – بدءًا من أفلاطون فصاعدًا, عن الإنسان الصالح والمواطن الصالح الذى يبتغى الحياة القويمة (*O'Neill 1993*). والحياة القويمة للبشر ليست هى حياة الترف والوفرة المادية وإنما الحياة التى تكون فيها الأولوية للإشباع الروحانى والعقلى والفكرى قبل الإشباع المادى؛ وتكون فيها العناية بما هو أبقى وأكثر دوامًا من ذواتنا الفانية، أحد الطرق لتحقيق ذلك – كما يقول الخضر – هو معرفة مكاننا فى العالم الطبيعى ومسئوليتنا فى العناية بذريتنا التى سوف تقطنه يومًا ما (*Passmore 1980*)، تلك النظرة لن تكون ذات فائدة لأرواحنا فحسب – كما قد يقول أفلاطون – وإنما هى ذات نفع لكوكبنا كذلك.

أما عن إجابة التساؤل الثانى عن المؤسسات أو المنظمات السياسية التى ستكون الأفضل فى تحقيق أهداف الخضر، فهنا أيضًا يختلف المفكرون الخضر فى القرن العشرين فيما بينهم، فبعضهم اشتراكى وبعضهم فوضوى أو منادٍ بأحد المذاهب الحيوية أو النسوية البيئية أو البيئية العميقة أو البيئية الاجتماعية أو ممن يصفون أنفسهم بأنهم محبون للحياة ويضربون عرض الحائط بالحلول السياسية برمتها (انظر دريزيك ***Dryzek 1997*** للوقوف على نموذج من هذه النوعيات). لكن بوجه عام يتفق الخضر على أن هذه المؤسسات ينبغى أن تكون ديمقراطية ولامركزية بدرجة ما ومنفتحة بقدر المستطاع، لكن حتى فى هذه النقطة تتضح الخلافات، فبعض الخضر يرون أن المشكلات البيئية معقدة جدًّا لدرجة أن حلها يحتاج إلى نوع من التنسيق من خلال الدولة الحديثة ومؤسساتها المتشابكة والتعاون بين الدول (***Ostrom 1991; Goodin 1992***)، وعندما تكون المسألة هى حماية البيئة الطبيعية من اعتداء الإنسان فإن الأمر يتطلب اتخاذ إجراءات حاسمة يتفق عليها من يتأثرون بهذا الفعل (***Hardin 1968***)، ويذهب بعض الخضر لأبعد من ذلك إذ يقولون إن الأزمات البيئية قد تكون متعددة وشديدة مما يستوجب تدخلات حادة من الدول السلطوية الهيراركية وليس بالضرورة الديمقراطية (***Heilbroner 1980; Ophuls 1977; Catton 1980***)، مثل هذه الأقاويل دفعت بعض النقاد للقول بأن هناك ارتباطًا تاريخيًّا ومنطقيًّا بين الفكر السياسى الأخضر وبين الممارسات السياسية الأشبه بالفاشية أو النازية (***Bramwell 1989; Pois 1986; Ferry 1995, ch.5***)؛ ورغم المبالغة هنا فإن ذلك بمثابة تحذير لأصحاب الفكر الأخضر لكى يتجنبوا وجود السلطويين والمتعصبين فى صفوفهم.

هناك مجموعة ثالثة من الأسئلة تعنى بشكل المؤسسات السياسية الخضراء وتركيبتها. هل سياسات مجموعات المصالح للديمقراطيات الليبرالية على النمط الغربى أقدر على تحقيق الغايات البيئية؟ هل على الخضر أن ينظموا أنفسهم فى أحزاب سياسية ومجموعات ضغط؟ هل عليهم أن يقدموا مرشحين لخوض الانتخابات العامة لصالح الأجندة الخضراء؟ هل سيرغبون فى التوصل إلى حلول

وسط تمكنهم من تحقيق انتصارات سياسية؟ أم أن عليهم أن يظلوا حركة ذات قاعدة عريضة وأن ينأوا بأنفسهم عن المشاحنات الحزبية وسياسات مجموعات الضغط ومغريات أن يصيغوا رسالتهم لجذب أكبر أعداد من الناخبين؟[١١].

مازالت الإجابات عن هذه التساؤلات وغيرها موضع نقاش من قبل الخضر على اختلافات ألوانهم، ففى النظم ثنائية الأحزاب السياسية مثل الولايات المتحدة الأمريكية لا ينعم أى حزب ثالث بأمل كبير فى النجاح, وأفضل الاستراتيجيات هنا هو التأثير فى البرنامج الانتخابى وسياسات أى من الحزبين الكبيرين (أو كليهما). أما فى النظم السياسية الأخرى فهناك احتمالات أخرى، ففى النظم البرلمانية ذات التعددية الحزبية قد يكون من الأجدى تنظيم أحزاب سياسية للخضر على غرار ما حدث فى ألمانيا وبريطانيا مثلا، وقد يكون نظام التمثيل النسبى، حيث يتم توزيع المقاعد البرلمانية وفقًا لنسبة الأصوات التى تقترع لصالح أحد المرشحين أو الأحزاب، هو النظام الأفضل على الإطلاق.

يصر الكثير من الخضر المتشددين على أن السياسات الحزبية التقليدية غير فعالة ومدمرة للحركة الخضراء وأن أى حل وسط سيكون مرفوضًا، بل إن الشعار الذى ترفعه مجموعة مثل مجموعة "الأرض أولا" هو أن أى حلول وسط فى مسألة الدفاع عن الأرض مرفوضة، وبما أن الحل الوسط مسألة محورية فى أى سياسة أو تشريع فإن العديد من رجال البيئة الراديكاليين ينظرون بارتياب إلى السياسات الحزبية التقليدية، فأصحاب مذهب الأخضر الداكن الراديكالى يفضلون الفعل المباشر مثل العصيان المدنى أو المسيرات الاعتراضية أو المظاهرات، ويقولون إن لمثل هذه الأفعال مبرراتها السياسية والأخلاقية إذا لم تتسم بالعنف ولم توجه لأشخاص وإنما إلى ممتلكات، فتدمير الحياة البرية فى منطقة ما لإنشاء طريق للسيارات أو أى نوع آخر من أشكال "التنمية" مثلا أمر يمكن عرقلته أو منعه عن طريق العصيان المدنى، وبجذب اهتمام الرأى العام إلى هذه القضايا يحاول المحتجون أن يزيدوا من وعى مواطنيهم حتى يقوموا بالضغط على ممثليهم وعلى

(١١) بعض من الجدليات المريرة فى الأحزاب الخضراء ظهرت جراء هذه التساؤلات.

صناع السياسة؛ والكثير من النشطاء الخضر المتشددين يدعون إلى عرقلة الميكنة وتعطيلها وتقليم الأشجار القديمة لتكون مدببة حتى لا تقطع وغير ذلك من الخطط، وكانت المناقشات الداعمة لهذه الإجراءات أو المعترضة عليها، وستظل، محور جدال سياسى وفلسفى ساخن بين رجال البيئة (*Foreman 1991; Goodin 1992, pp.133-5; List 1993*).

الخلاصة

لم يكن الفكر السياسى الأخضر فى القرن العشرين فكرًا متفردًا أو متماسكًا داخليًا كنظرية، بل كان عبارة عن مجموعة متنوعة من المواضيع والاهتمامات والتساؤلات والجدليات والجدليات المضادة مثلت فى مجملها نقدًا قويًّا للجانب المظلم من المجتمع الصناعى (أو ما بعد الصناعى)، ومع بزوغ فجر القرن الجديد بدأ الفكر السياسى الأخضر يتخذ شكلا أكثر تحديدًا وإن لم يكن نهائيًّا، وبقيت عدة أسئلة لم يُجَب عنها حتى الآن: منها مثلا التساؤل عما إذا كان العالم "الأكثر اخضرارًا" يتطلب إعادة النظر فى كل القيم كما قال نيتشه أم أن بوسعنا أن نخلق مثل هذا العالم بواسطة المصادر النظرية المتاحة (*Ball 2001*)؟ هل على أصحاب المذهب الأخضر أن يغضوا الطرف تمامًا عن المذهب الإنسانى أو مركزية الإنسان؟ ولو حدث ذلك، أليس ثمة ما يهدد حقوق الإنسان نفسه ومصالحه باسم أخلاقيات مركزية البيئة (*Ferry 1995*)؟ وكيف للمرء أن يقرن ما بين الاهتمام بالبيئة والعدالة الاجتماعية (*Dobson 1998*)؟ وهل تحتوى الفلسفات السياسية العادية – وعلى رأسها الفلسفة النفعية والليبرالية القائمة على الحقوق – على مصادر نظرية ومفهومية يمكن من خلالها وضع نظرية سياسية خضراء حقيقية؟[١٢] وما العلاقة السليمة بين البيئة الطبيعية والبيئة المصنوعة فى المدن وأماكن سكنى البشر الأخرى (*Light 2001; Dagger 2003*)؟ تبقى هذه الأسئلة الجدلية وغيرها ليجيب عنها المستقبل.

---

(١٢) هذا السؤال أجاب عنه O'Neill (1993) بالنفى وأجاب عنه بالإيجاب أصحاب المذهب النفعى مثل Goodin (1992) و الليبراليون مثل Barry (1989).

الجزء الخامس

ما بعد الفكر السياسى الغربى



٢٦ـ الفكر السياسى غير الغربى

بيكو پاريك *Bhikhu Parekh*(*)

أربع نقاط ينبغى توضيحها حول موضوع هذا الفصل وحول العنوان نفسه. أولا: من منظور غير غربى يبدأ القرن العشرون من عام ١٩٠٥ عندما هزمت اليابان روسيا، وهو الحدث الذى حطم الأسطورة الشائعة بأن أوروبا لا تقهر، واحتفل به الملايين من الصين إلى بيرو(١)؛ أو يبدأ من عام ١٩١٨ عندما وقعت الحرب العالمية الأولى، التى يسميها البعض من غير الغربيين الحرب الأهلية الأوروبية، بكل وحشيتها وبكل ما جلبته من دمار فزعزعت ثقة العالم بالتفوق الثقافى الأوروبى، ومن منظور غير غربى لم ينته القرن العشرون بعد، ولن ينتهى، إلا إذا اكتملت أچندتهم للتحرر من الاستعمار الثقافى والاقتصادى وحصلوا على المساواة الكاملة مع الغرب، وبما أن بداية القرن العشرين ونهايته مسائل تخضع للأحكام التاريخية ومن ثم جدلية، فقد اخترتُ الطريق الأسلم لتعريفه عن طريق الترتيب الزمنى لأحداثه.

ثانيًا: أن حياة المفكرين السياسيين غير الغربيين لا تقع فى القرن العشرين تحديدًا, فبعضهم ظل على قيد الحياة لكنه لم ينشر شيئًا ذا بال بعد ١٩٠٠، لكنى سأغض الطرف عن هؤلاء الكتاب وأركز فقط على من قاموا بنشر معظم أعمالهم أو على الأقل بعضها فى القرن العشرين وشاركوا فى حياته الفكرية.

ثالثًا: مصطلح "غير الغربى" مثير للجدل واستخدامه يحتاج إلى شرح، فليس من الواضح إلى أى أجزاء من العالم يشير، إن مصطلح "الغرب" يستخدم للدلالة على عدة معانٍ: جغرافية واقتصادية سياسية (عندما يشير إلى الديمقراطيات

(*) أستاذ بكلية الاقتصاد بلندن.

(١) كانت هذه المرة الأولى فى التاريخ الحديث التى تهزم فيها دولة غير أوروبية دولة أوروبية. وكان تأثير ذلك على الفكر والخيال غير الغربى عظيمًا.

الرأسمالية) وإلى معانى الهيمنة (عندما يشير إلى دول كانت تمارس أو لازالت تمارس الهيمنة السياسية على غيرها من الدول), وإلى معانى العنصرية (عندما يشير إلى دول غالبية سكانها من البيض) وهكذا. كل من هذه المعانى يصنف مختلف الدول الغربية وغير الغربية؛ ثم إن مصطلح "غير الغربى" يتمحور حول الغرب بأسلوب سلبى, إذ يتعامل مع بعض أجزاء من العالم باعتبارها مختلفة عن الغرب فحسب، وكأنها بقية من عالم لا يرى سوى الغرب وينكر على هذه الأجزاء أن تكون لها هوية إيجابية مستقلة قائمة بذاتها، وهو أيضا يجانس ما بين الغرب وغير الغرب ويكبت الفروقات الداخلية فيما بينهما ويطمس قرونًا طويلة من التفاعل والموروث المشترك فيما بينهما؛ فغير الغرب - وخاصة ما يسمى بالشرق -- كان له حضور قوى ومهم وواضح فى الغرب؛ فهو الذى منح الغرب الديانتين الأكثر شيوعًا فيه كما منحه الكثير من الأفكار العلمية والفلسفية مثل علم الفلك العربى, والفلسفة والرياضيات الهندية, والمطبعة والبارود الصينى, وكان لزمن طويل موطن آماله وأحلامه وكوابيسه.

كما أن حضور الغرب فى العالم غير الغربى كان أشد وأقوى فى مناحٍ كثيرة من الحياة والفكر وبخاصة بعد الاستعمار الأوروبى، ورغم كل ما لمصطلح "غير الغربى" من مساوئ, فإنه طريقة مفيدة وسريعة للإشارة إلى دول آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية التى إما استعمرتها قوى أوروبية أو وقعت تحت ضغوط سياسية وعسكرية شديدة، وزغم أن لكل من هذه الدول تاريخها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها المختلفة عن غيرها، فإنها تشترك معًا فى التجربة التاريخية العميقة نفسها وعليها أن تتعامل مع ما خلفته هذه التجربة من مشكلات وما ألقته على عاتقها من مسئوليات، لقد تعرضت لاستباحة حرماتها من قبل القوى المتروبوليتانية كما تعرضت للأفكار الخارجية الغربية عنها, ولازالت الحياة الفكرية بها يحكمها السؤال عن كيفية الاستجابة للحداثة الغربية، ورغم هذه القيود التى تحد من مصطلح "غير الغرب" فإن له قيمة تحليلية وتفسيرية وسوف أستخدمه هنا للإشارة إلى دول إفريقيا وآسيا وغيرها, التى تعرضت كلها للأزمات التاريخية نفسها.

النقطة الرابعة التى ينبغى توضيحها هنا تتصل بمصطلح "الفكر السياسى". فقد اتُخذ هذا المصطلح للدلالة على الأفكار الخاصة بطبيعة الدولة وأسس سلطتها وطرق تشكيل شئونها وإدارتها. بعض المجتمعات غير الغربية ليست دولا بالمفهوم الغربى، وحتى فى تلك الدول التى تسير على النهج الغربى يقوم الكثير من الكُتاب فيها بنقد الدولة, فهم يرونها مؤسسة تجريدية مطلقة تتحكم فى المجتمع ويتمنون أن تذوب فيه، ففكرهم "السياسى"- من المنظور الغربى- هو فكر "لا سياسى" أو معادٍ للسياسة تمامًا؛ وسوف أستخدم هنا مصطلح الفكر السياسى، لا للإشارة إلى الدولة أو السياسة كنشاط متخصص مستقل, لكن للإشارة إلى الأفكار المطروحة فى الدول غير الغربية عن كيفية تنظيم الشئون الجماعية لمجتمع ما وإدارتها.

ورغم أن النظرية السياسية فى الغرب تتردد فى كتابات الشعراء والروائيين ورجال اللاهوت وأدبياتهم... فإنها صارت مجالا للبحث المستقل المتخصص لدى من نسميهم المنظرين والفلاسفة السياسيين، ورغم أن هذه النظرية السياسية لها بُعد معيارى لا يمكن التهرب منه, فإنها بالأساس ذات طبيعة تحليلية وتوضيحية، وليس هذا هو الحال فى معظم المجتمعات غير الغربية، لأن الدولة لم تنفصل عن المجتمع انفصالا تامًّا وبالتالى فهى ليست موضع دراسة مستقلة قائمة بذاتها. المؤسسات الأكاديمية فى هذه الدول لا تقوم على التخصص الشديد كما فى الجامعات الغربية, وكذلك الفكر النظرى يرتبط هناك بالممارسة ويفترض أن يؤدى إلى الحكمة العملية، لهذه الأسباب وغيرها فإن معظم الفكر السياسى فى الدول غير الغربية عمل يقوم به الزعماء السياسيون والنشطاء والكتاب والمفكرون والمواطنون المعنيون أو المهتمون ولا يقتصر على المنظرين السياسيين, وله مغزًى عملى ومعيارى قوى، وهو لا يوجد على هيئة نظم نظرية مطلقة متماسكة المفاهيم موجهة إلى المنظرين السياسيين وحدهم, وإنما هى كتابات شبه شعبية منخرطة فى السياسة وموجهة إلى المواطنين العاديين، ولا يعنى ذلك أنها أدنى من مثيلتها فى الغرب لأنها – رغم افتقارها إلى القوة النظرية – تحتوى على وجهات نظر متعمقة وتعالج قضايا واقعية ومنغمسة فى التجربة العملية، كل ما فى الأمر

أنها تختلف فى طبيعتها وتوجهها وتحتاج أن تُقرأ بلغتها، بالإضافة إلى أن الكثير منها مكتوب أصلا باللغات المحلية،. وحيث إن الكثير منها ليس مترجمًا إلى اللغات الأوروبية ولأن معرفتنا بها محدودة، فإننا عادة ما نعجز عن فهم الفكر السياسى غير الغربى فهمًا كاملا.

السياق

فى أوائل القرن العشرين تعرضت معظم دول آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية إلى تأثير غربى واسع، كان الكثير من تلك الدول تحت الاحتلال وبعضها كان قد تحرر لتوه, أما الدول القليلة التى لم تحتل مثل الصين واليابان وإيران فكانت تشعر بأنها مهددة ثقافيًّا واقتصاديًّا وعسكريًّا من قِبل القوى الغربية؛ فقد صدمتهم جميعًا – كل على طريقته – القوة الهائلة للغرب فى مقابل افتقارهم هم للقوة تمامًا، لم يكن الغرب يمثل القوة فحسب وإنما رؤية مختلفة للحياة والقيم، مثل حرية الفرد وحقوقه وقيم المساواة والديمقراطية والبحث العلمى والسيطرة على الطبيعة – باختصار...قيم الحداثة. وقد توقف الكتاب فى الدول غير الغربية كثيرًا أمام مصادر قوة الغرب ومعانى الحداثة وطبيعتها والعلاقة بينها وبين القوة. وتساءلوا كيف يمكنهم مجاراة الغرب والتساوى معه وماذا عساهم فاعلون بقيمهم التقليدية. فى بعض الدول كالهند التى تعرضت لتأثير الغرب لفترات أطول كثيرًا, بدأت هذه المناقشات منذ السنوات الأولى فى القرن التاسع عشر، وفى أمريكا اللاتينية واليابان والصين والشرق الأوسط لم يبدأ التفتح على الغرب سوى بعد ذلك ببضع عقود، ولم يبدأ فى إفريقيا سوى فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، لكن هذا التفتح على الغرب كان قد وصل إلى جماهير الدول كلها فى أوائل القرن العشرين وبدأ يحتل الأچندة العامة ويأخذ شكلا واضحًا.

أما التساؤل عن كيفية الاستجابة للحداثة وكيفية مجاراة الغرب وكيفية إعادة تنظيم المجتمعات التقليدية فقد وجد إجابات عديدة تقع كلها فى أربعة تصنيفات؛

ومن أجل صحة التحليل هنا سوف أسميها: المعاصرة والتوفيقية والتقليدية النقدية والأصولية الدينية. هذا التصنيف الرباعى يتعلق بالبنى الفكرية أو الأفكار وليس بمفكرين بعينهم, لأن المفكرين قد ينحازون إلى أكثر من مذهب فى الآن نفسه. وهذه البنى قد تتداخل فيما بينها لكن لكل منها نزعته الخاصة ومنبعه النظرى الخاص ويعكس آراء أخلاقية وثقافية مختلفة ويعبر عن مخاوف وآمال وأشكال من عالم فكرى مختلف، تلك البنى لم تظهر جميعها فى الوقت نفسه فالأصولية الدينية مثلا كانت آخر هذه الأفكار فى الظهور ولم تظهر فى الغالب سوى بعد حصول الدول على استقلالها، ثم إن هذه البنى الفكرية لم تَسُد فى الدول غير الغربية بالتساوى, وإنما يعتمد انتشار إحداها أكثر من الثلاث الأخرى على عدة عوامل منها الظروف التاريخية للدولة وطبيعة التقاليد الثقافية السائدة فيها وقوتها ودرجة تعرضها للحداثة ومدى ما تتعرض له من تهديدات خارجية.

المعاصرة

يدافع دعاة المعاصرة بحماسة عن الحداثة الغربية، ويقولون إن أساليب حياتهم التقليدية عقيمة وظالمة وتمتلئ بالخرافات والشعوذة والارتكان إلى العادات والممارسات البالية، كما أنها عاجزة عن الأفعال الجماعية المستنيرة، وأن مجتمعاتهم قد دفعت ثمنًا باهظًا للفقر الاقتصادى والركود الفكرى والأخلاقى وإهانات المحتل، وإن الوقت قد حان ليفيقوا من سباتهم التاريخى العميق ويلحقوا بالغرب فيتبنوا العلوم الحديثة والتكنولوچيا والعقلانية والليبرالية ونظم الدولة، وكما قال المفكر الإندونيسى الشهير سويتان سجارير ***Soetan Sjahrir*** "لقد علّمنا الغرب شكلا أفضل وأعلى للحياة...لابد للشرق من أن يتغربن" .(***Worseley 1967, p.20***)

ويحتاج الحداثيون أن يقنعوا مواطنيهم بأن أسلوب الحياة الحداثى هو الأفضل، وهم فى الغالب يعتمدون على ثلاثة جدليات متداخلة. أولا: أن المعاصرة

تعنى الحرية بمعنى أنها تحرر الفرد من طغيان الطبيعة ومن سيطرة التقاليد وتحرره من الفقر ومن الاستخدام الجائر غير المسئول للقوة وتخلق له حياة أفضل كإنسان. ثانيًا: أنها تطلق العنان للطاقة والإبداع وتحول المجتمع إلى مجتمع أزهى وأثرى من حيث الموارد والطاقات وتؤدى به الى الازدهار والتقدم. ثالثًا: أن المعاصرة تولد القوة الاقتصادية والتكنولوجية والسياسية التى يتمتع بها الغرب وهى القوة التى يحتاج إليها أى مجتمع حتى يستطيع أن يرقى إلى مستوى الغرب ويتفاعل معه. وبما أن الجدليتين الأوليين لا يمكن الدفاع عنهما بسهولة ولن تكونا مستساغتين لإقناع المواطنين، فإن الكثير من كتاب الحداثة يعتمدون على الجدلية الثالثة ويقدمون المعاصرة باعتبارها وسيلة وحيدة لا مفر منها للحصول على القوة والاحترام.

فى الهند قام العديد من المفكرين الليبراليين بالدفاع عن الأفكار الحداثية من أشهرهم وأهمهم "داداباى ناوروچى" ***Dadabhai Naoroji*** و "فيروز شاه ميتا" ***Pherozeshah Mehta*** و "ام.ان.روى" ***M.N.Roy*** و "موتيلال نهرو" ***Motilal Nehru*** وابنه "جواهرلال نهرو" ***Jawaharlal Nehru***، وكذلك المفكرون الشيوعيون مثل "دانج" ***Dange*** و "راناديف" ***Ranadive*** و"نامبوديريپاد" ***Namboodiripad***، وكان من رأيهم أن الغموض الذى يحيط بجوانب الفكر ونظام الطبقات و"روح المحلية" وقبضة المجتمع الأخطبوطية التى تمنع قيام دولة مستقلة والجمعيات المحلية، كانت كلها عوامل أدت بالهند إلى التخلف وقتلت فيها الإبداع والابتكار، ولم يبق للهند من أمل سوى أن تقوم بالانفصال الجذرى عن الماضى وتعكف على برنامج للتحديث الاقتصادى والسياسى والثقافى[٢]، وفى الصين قام كاى يوان پى ***Cai Yuanpei*** (١٨٦٨ - ١٩٤٠)، المستشار الحداثى بجامعة بكين من ١٩١٦ إلى ١٩٢٦، باجتذاب الدارسين ذوى العقليات المستقلة المتفتحة على الغرب, وخلق مناخًا أدى

---

(٢) للمزيد انظر (Parekh (1999, ch.2. وقد عبر كمال أتاتورك Kamal Ataturk وأتباعه فى تركيا عن فكر مماثل.

إلى الثقافة الجديدة وحركات الرابع من مايو, التي كانت تنادى بالتحديث الكامل[٣]. كما عبر الكثير من الكتاب مثل "تشان دوزيو" ***Chan Duxiu*** (١٨٧٩ - ١٩٤٢) و"لى دازهاو" ***Li Dazhao*** (١٨٧٩ - ١٩٢٧) و "ليان كيشو" ***Lian Qicho*** (١٨٧٣ - ١٩٢٩) و "وانج جووى" ***Wang Guowei*** (١٨٧٧ - ١٩٢٧) و "كن وو يو" ***Ken Wu Yu*** (١٨٧٢ - ١٩٤١) وغيرهم، كلٌ بأسلوبه، عن ضرورة الديمقراطية والعلوم ورفعوا جميعهم شعار "تسقط الكونفوشيوسية" (***Roucek 1946, pp.576f.***) وكان من رأيهم أن الكونفوشيوسية وحتى البوذية قد شجعت على الارتكان إلى التقاليد البالية والحكم الاستبدادى المطلق وانعدام العدالة الاجتماعية ونظم من الحقوق والواجبات تختلف وفقًا لاختلاف المجموعة وهكذا, وبذلك كانت سببًا فى التخلف الفكرى والانحطاط الاجتماعى والضعف السياسى، وكما قال أحد كبار مفكرى الصين "لو هسون" ***Lu Hsun*** (١٨٨١ - ١٩٣٦) الذى يعتبر جوركى الصين، فإن "القضية ليست قدرتنا على المحافظة على التقاليد وإنما القضية هى قدرة التقاليد على المحافظة علينا" (***Tan 1971, p.54***).

كانت الكلمتان البراقتان للحداثة "العلم" و"التقدم"، وقيس التقدم حسب مفهوم الحداثة فى الغرب, وكان معناه تحويل المجتمعات التقليدية إلى النمط الغربى العلمانى الليبرالى الديمقراطى، وتم تعريف العلم على أسس وضعية واستخدامه كسلطة محايدة لمهاجمة التقاليد والأعراف والدين وتحرير القوانين المؤدية إلى التقدم مما يشوبها من بربرية وتحويلها إلى التحضر. الكثير من الحداثيين الأُول – وإن لم يكن كلهم – تأثروا تأثرًا عميقًا بكتابات كومت وسبنسر ومونتسيكيو وميل وداروين, الذين انتشرت كتاباتهم وقرئت وكان يستشهد بها فى الهند، أما فى الصين فقد قام ين- فو ***Yen-Fu*** (١٨٥٣ - ١٩٢١) بترجمة بعض هذه الكتابات مع تعليقات مكثفة عليها وكانت أدبياته عميقة الأثر، فى أمريكا اللاتينية كانت الوضعية هى الفلسفة الرسمية لجمهورية البرازيل الحديثة المولد, والتى قامت ببناء كنيسة "وضعية" كان من أعضائها الكثير من الزعماء، وفى الكثير من الدول غير الغربية, قرأ الحداثيون الليبرالية والماركسية على

---

(٣) لتحليل مفصل انظر Fairbank (1992, chs.12-15) و Gernet (1996, chs.28 and 31) .

أسس وضعية وتاريخانية ووجدوا فيها أدبيات فكرية ذات أسس علمية، تكشف أسـرار التاريخ بل والحياة الأخلاقية والسياسية بوجه عام (للمزيد انظر مقال ***Harold Davis*** فى ***Roucek 1946***).

كان لابد للمفكرين السياسيين الحداثيين إذن من قطيعة جذرية مع الماضـى. وكان بعضهم يدرك أن معتقداتهم وممارساتهم القديمة ليست كلها موضع رفـض، لكنهم وجدوا أن كم المعتقدات والممارسات التى كانت جديرة بالاحترام قليل وأنـه لن يمكن المحافظة عليها إلا بتشجيع روح "الإحياء"، وبالتـالى فالأفـضل هـو أن تطوى صفحتها والبدء بصفحة جديدة، وبعضهم تساءل ما إذا كانت الأفكار الغربية يمكن أن تقوم لها قائمة بدون أن تتغرس فيها أو على الأقـل تـرتبط بهـا هـذه المعتقدات والممارسات، لكنهم اقتنعوا بأن ذلك لم يكن ضروريًا لأن أوروبا ما بعد النهضة استطاعت أن تنفصل تمامًا عن فكر حياة العصور الوسطى وسـبلها, ولأن مؤسسات التعليم التى اتبعت الغرب كانت تحظى فى المجتمعـات غيـر الغربيـة بشعبية واسعة.

تحمس الحداثيون للدولة الحديثة قدر تحمسهم للعلوم والتكنولوجي، ووجهـة نظرهم أن الدولة تمثل الحداثة أما المجتمع فيمثل التقاليد؛ الدولة تمثل العقلانية أمـا المجتمع فيمثل المعتقدات غير العقلانية والقوى الظلامية، الدولة تمثل الرغبة فـى التغيير والمجتمع يعتمد على الالتصاق الأعمى بالتقاليد البالية، ولذلك لابـد للدولـة من أن تكون فوق المجتمع لكى تقوم بمهمتها الكبرى فى التجديد الأخلاقى والثقافى، وهى لن تستطيع القيام بذلك إلا إذا قادتها نخبة سياسية حداثية مدعومة ببيروقراطية مستنيرة، ورغم أن الحداثيين يفضلون الديمقراطية كوسيلة لتعليم النـاس ووضـع النخب موضع المساءلة, فإنهم يتوخون الحذر من ترك مقاليد الأمور للجماهير التى يزعمون أنها متخلفة، ومن ترك العنان للقوى الرجعية، وبعضهم يثق فـى قدرتـه على تحريك الجماهير حول المشروع الحـداثى بينمـا يتبنـى الـبعض الآخـر الديمقراطية "المنظمة" أو "الموجهة".

وسواء كان الحداثيون ليبراليين أو ماركسيين, فهم متفقون على أن المهمة الأساسية للدولة ذات شقين: التنمية الاقتصادية والتجدد الثقافى. ورغم أنهم يعتقدون أن الأمرين مرتبطان, فهم يعرفون أنهما قد يختلفان أو يتصارعان فيطغى أحدهما على الآخر؛ وكان ماوتسى تونج فى البداية يعتقد أن التنمية الاقتصادية والإبداع الثقافى يقوى كلاهما الآخر, لكنه عندما أدرك فى النهاية أنهما ليسا كذلك، أعلن عن "الوثبة الكبرى للأمام" من ١٩٥٨ إلى ١٩٦٠ ثم عن "الثورة الثقافية" التى بدأت فى ١٩٦٥ واستمرت، بشكل أو بآخر، حتى وفاته فى ١٩٧٦. "القفزة الكبرى للأمام" قدمت الكوميونات الجماعية التى ألغت الأسرة والملكية الخاصة وشرعت تحارب "العجائز الأربع" وهى: الأفكار القديمة والثقافة القديمة والأعراف القديمة والعادات القديمة (للمزيد انظر ***Fairbank 1992, ch.20***). أما "الثورة الثقافية" فقد شرعت ضمن مهام أخرى فى تطهير الدولة من "محترفى السياسة" و"الإصلاحيين البرجوازيين" ووضعها فى يد من يمتلكون المواقف الثقافية السليمة ولديهم العزم الدائب على تحويل المجتمع حسب ذلك، وكون ذلك يعوق التنمية الاقتصادية ويؤدى إلى الفوضى الإدارية فهو ثمن زهيد من دفعه من أجل التجدد الثقافى للصين.

يقول الحداثيون بأن الدولة لابد من تنظيمها كدولة أمة ولابد من أن تغرس وتعبئ روح القومية، وهذا هو السبيل الوحيد لتوحيد المجتمع وتجديد القوة السياسية التى يحتاج إليها لكى يواجه الغرب ويستطيع تحديد مصيره فى عالم معاد، وتمكين الدولة من القيام بعبء التجدد الاجتماعى، لكن الحداثيين يواجهون صعوبة شديدة فى تحديد أسس القومية، فهم يرفضون الماضى وبالتالى فلن يستطيعوا الاستناد إليه, وهم يجدون الدين رجعيًّا وخطِرًا من الناحية السياسية وبالتالى فلن يعتمدوا عليه أيضًا، أما اللغة فتكتنفها عدة مشكلات، إذ إن هناك لغات عدة وأحيانًا ما يشتركون فيها مع الغرباء, ثم إن اللغة حافز ضعيف جدًّا لتعبئة الجماهير، كذلك فإن الرجوع إلى العرق تكتنفه مشكلات مشابهة، أما القيم السياسية والمدنية المشتركة التى ينادى بها القوميون المدنيون فى الغرب فلن تخدم الغرض لأنها لا تمثل جزءًا من نظم الحياة فى المجتمع ولأنها مقصورة على الجانب السياسى.

لم يجد الحداثيون والحال هكذا سوى أمرين لتجديد روح القومية والوطنية: أولا، الخوف من هيمنة الغرب عليهم والتذكير بانتهاك المستعمر لحرمات بلادهم كما كان الأمر حتى وقت قريب، وثانيًا، الأهداف أو المشروعات الجماعية للتنمية الاقتصادية والتجديد الثقافى والقوة السياسية، فالروح القومية تصنعها الدولة بتعبئة الخوف من الغرب والأمل فى اللحاق به، فالقومية الحداثية – بتوجهاتها السيكولوچية ومحتواها السياسى/الثقافى – تعتمد على عنصرى الخوف من الغرب والحقد عليه، هى تريد احترام الغرب لها والمساواة معه وهذا يتطلب الاتساق مع أحدث الأساليب الحياتية لديه، وهذا يمثل – فى أعمق معانيه – "الاستقلال فى التبعية" أى القرار الحر من قِبَل هذه الدول فى احتذاء حذو الغرب والسير على نهجه؛ فالقومية التى ينادى بها الحداثيون لا هى إثنية (لتمحورها حول الدولة ولمناداتها بالإرادة والاختيار الحر) ولا هى قومية مدنية، وإنما هى مشروع جمعى يحركه الخوف والأمل لدفع المجتمع بأسره إلى التحديث الشامل.

التوفيقية

ينادى أصحاب النزعة التوفيقية بالجمع ما بين الأفضل فى ثقافتهم والأفضل فى الثقافة الغربية، وينتقدون الحداثيين بشدة لإعجابهم غير المحسوب بالغرب ولنقمتهم الشديدة على مجتمعاتهم، ويرى التوفيقيون فى الثقافة الغربية العديد من الجوانب الجديرة بالاحترام مثل الروح العلمية والرغبة فى المعرفة الفكرية والعزم على فهم العالم الخارجى والسيطرة عليه واحترام الفرد والقدرة على الفعل الجماعى المنظم، لكن هذه الثقافة الغربية يعاب عليها العديد من الأمور، فهى تنادى بمذاهب الفردانية والمادية والاستهلاكية واستغلال المجموعات الأضعف فى الداخل والخارج، يدفعها فى ذلك الجشع والرغبة فى السيطرة والخواء الأخلاقى والروحانى، وقد خلى الغرب قبل الحداثى من العديد من تلك الشرور لكن الغرب الحديث رفض تراثه القيمى فى سعيه النهم للانفصال عن ماضيه، وعلى

المجتمعات غير الغربية أن تتجنب الوقوع فى هذا الخطأ، فهى قوية فيما ضعف فيه الغرب. وعليها أن تسعى لتطوير حضارة أفضل وأعلى تبنى على المثل العليا فى كل من الغرب وغير الغرب، كما يرى التوفيقيون أن الغرب مخطئ فى زعمه الصلاحية العالمية لقيمه، لأنها قيم متحيزة وأحادية الجانب، أما العالمية الصحيحة فلا تتأتى سوى من خلال حوار نقدى بين المجتمعات الغربية وغير الغربية ومن التوفيق بينهما. فهم – مثل الحداثيين – يرحبون بالحداثة لكنهم – على النقيض منهم – يرفضون معادلتها بالغربنة ويحثون المجتمعات غير الغربية لتكوين بدائلها الخاصة للحداثة والمعاصرة وتشكيلها.

فكرة تخليق حضارة جديدة فكرة مثيرة لخيال العديد من الكتاب غير الغربيين، فهى تسمح لهم أن يحصدوا فوائد الحداثة الغربية دون التخلى عن الكثير من أفكارهم وأساليب حياتهم القديمة، وتمنحهم الثقة بالنفس لكى يتعلموا من الغرب لأن لديهم أيضًا ما يعلمونه إياه، والحقيقة أنها تقدم لهم الفرصة التاريخية الفريدة لخلق حضارة أفضل وأعلى من حضارة الغرب تحرك التاريخ وتقوده نحو مرحلته التالية، فى الهند كان مفكرون عظماء مثل "بانكيم شاترجى" ***Bankim Chatterjee*** و "ديانانـد سارا سواتى" ***Dayanand Saraswati*** و"جوكال" ***Gokhale*** و"راناد" ***Ranade*** وغيرهم، يرون أنفسهم "عند نقطة التقاء نهرين عظيمين"، يقومون بمهمة أخلاقية كبرى وهى الجمع بين الحكمة القديمة والأعمال الحديثة والصناعات، والعلوم الأوروبية بالثقافة الهندية والإيمان القديم بالعلم الحديث لخلق اندماج جديد علمى وروحانى فى آن" (***Parekh 1999, pp.68ff.***). أما المفكرون اليابانيون مثل شازون ساكوما نيشى أمانا ***Shazon Sakuma Nishi Amans*** و كيزارو نيشيدا ***Kisaro Nishida*** فيرون دمج "الأخلاقيات الشرقية بالتقنيات الغربية"، و"الفكر الشرقى بالغربى"، و"العقلانية الغربية بالقيم اليابانية التقليدية"، وذلك لخلق "شكل جديد من أشكال الحداثة" و"العالمية". فالثقافتان فى نظرهم تكمل كلتاهما الأخرى وتكونان معًا قاعدة للإنسانية الكاملة وثقافة عالمية أصيلة (يقدم سامسون ***Samson 1984*** تحليلا جيدا

لذلك)؛ وفى الصين أيضًا ينادى الكثير من المفكرين البـــارزين بتركيبـــة توافقيـــة حقيقية بين الثقافة الصينية والعلم الغربى ويصرون على أن الصين الحديثة لابد من أن يكـــون لـــديها "معرفة صينية فى القاعدة ومعرفـــة غربيـــة فـــى الممارســـة" ***(Gernet 1996, p.595)***[٤]. ويتحـــدى زهـــانج جونمـــاى ***Zhang Junmai*** (١٨٦٧ - ١٩٦٩) تمسك حركة الرابع من مايو بالحداثة الغربية ويعود إلى تقاليد الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية ليقدم أسس الثقافة الجديدة التى لابد أن تتكامل مع عناصر الحداثة التى ينبغى اختيارها بعنايـــة. أمـــا زو فوجـــووان ***Xu Fuguan*** (١٩٠٣- ١٩٨٢) فيقول إن المفاهيم الكونفوشيوسية عن الـــذات والفـــضيلة هـــى الأسس الصحيحة الوحيدة للمجتمع التى لابد من أن تبنى عليها الحداثة، أمـــا فـــى الدول الإسلامية فقد جادل الكتاب مثل طه عبد الباقى سرور من أجل التوفيق بـــين الثقافة الإسلامية والعلوم والتكنولوجيا الغربية وأساليب إدارة المؤسسات الـــسياسية, كما قال محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) مؤكدًا نقده بأن الثقافـــة الإســـلامية والعلوم الغربية هما صديقان متوافقان وليسا متصارعين ***(Kerr 1966, p.191)***.

على المستوى السياسى فإن المشروع التوفيقى يتطلب التوفيق بين الأفكـــار والمؤسسات الغربية ونظيرتها الأصلية، والمفهوم الغربى عن الفردانية لابد من أن يدمج مع التأكيد الغربى على الجماعة لأنهما إذا انفصلا عـــن بعـــضهما فـــسوف تتحول الفردية إلى فردانية متمركزة حول الذات وتتحول الجماعة إلـــى المـــذهب الجماعى، ولحقوق الفرد أهمية كبرى لكن الواجبات والالتزامات الاجتماعيـــة لهـــا أهمية مماثلة، الحرية الفردية قيمة عظيمة فى الغرب لكـــن المبـــادئ الاجتماعيـــة تعادلها فى القيمة، والفكرة الغربية عن المساواة فكرة قيمة لكنها تدعو إلى التشرذم والتفكك ولابد من أن تحل محلها بالفكرة التقليدية عن الأخوة والجماعية، كمـــا أن الدولة الحديثة مؤسسة ضرورية لكن ينبغى ألا تنفصل عن المجتمع أو يكون لهـــا أهمية أكبر من أهميته أو يُسمح لها بالسيطرة عليه، ولابد للدولة أن تسمو فوق أى

---

(٤) للمزيد انظر Levenson (1958 pp.78f.) .

ضغوط للتجزئة أو الطائفية وأن تتسم بعدم التحيز، لكن يجب أيضًا أن تكون كالأسرة يدعمها الولاء ويقودها فضلاء لينشروا فيها التعامل الإنسانى وليكوّنوا نماذج تحتذى؛ والأحزاب السياسية أدوات حيوية للتكامل السياسى لكنها ينبغى ألا تدعو إلى الفرقة أو الانقسام أو الطبقية، والديمقراطية شكل جيد من أشكال الحكم لكن يجب ألا نتجاهل دور الحكماء أو النخب الفاضلة كذلك.

ورغم أن المشروع التوفيقى ليس معيبًا من حيث المبدأ فإنه يثير مشاكل أكثر مما يدرك المدافعون عنه، إذ يفترض خصائص معينة لتحديد مزايا كل ثقافة، ومثل هذه الخصائص غير متاح وغير معروف، كما أنه يفترض - بشكل لا يخلو من السذاجة – أن الكتاب الذين سوف ينخرطون فى هذا الأمر لن يتحيزوا إلى ثقافة بعينها بل سوف يسمون فوق نزعة التحيز هذه ويختارون "النقاط الطيبة" فى كل من الثقافتين، ثم إنهم يفترضون - بالخطأ أيضًا - أن النقاط الطيبة من كل ثقافة يمكن مواءمتها جميعًا فى إطار واحد من الفكر ومن الممارسة، ويعجزون عن إدراك أن الديمقراطية الليبرالية لا يمكن مواءمتها مع سلطة النخبة الأخلاقية، وأن الدولة لا يمكن أن تدمج مع المجتمع، وأن ثقافة الحقوق الفردية لا يمكن دمجها مع الحقوق الاجتماعية، ورغم أن المفكرين السياسيين التوفيقيين فى الهند والصين واليابان وغيرها قد قدموا أدبيات نقدية متعمقة عن الحداثة الغربية والليبرالية والدولة والديمقراطية ووضعوا العديد من الأفكار البناءة, فإن فلسفتهم التوفيقية قد ضللتهم وانتهى الحال بالكثير منهم إما باقتراح مذهب توفيقى ضحل، أو بشكل من الحداثة المستعارة يقدم الأفكار الغربية فى ثوب محلى.

التقليدية النقدية

دعاة هذه النزعة ينتقدون كلا من الحداثيين والتوفيقيين، ويرفضون التناقض الحداثى بين العلم والتقاليد، فالعلم فى نظرهم هو أحد التقاليد وسلطته ليست محايدة وإنما هو سلطة مستقاة من إجماع معتنقيه على صحة قيمه وأساليبه، صحيح أن

العلم يعتمد على المحاولة والخطأ والتجريب وأن الاستنتاجات التي يصل إليها عرضة للنقد وبالتالى قابلة للتصحيح، لكن ذلك ينطبق أيضًا على التقاليد، فالتقاليد ليست أبدًا "عمياء" أو "لا عقلانية" لكنها نتاج عملية طويلة من المحاولة والخطأ حيث تجتث كل الممارسات والمعتقدات الخبيثة ولا يبقى سوى الممارسات والمعتقدات الصحيحة، وبما أن البشر ليسوا مجرد آلات وإنما كائنات عاقلة ويرغبون فى العيش السوى فإن أى ممارسة لن تصبح تقليدًا متبعًا ولن تستمر لزمن طويل إلا إذا كان لها منطق صحيح بالأساس، ويذهب بعض دعاة التقليدية النقدية لأبعد من ذلك ليتحدوا العلم الحديث نفسه[٥]، فهم يرون أنه يعانى من العجرفة العقلانية، وتتملكه أفكار تسيد الطبيعة والسيطرة على شئون البشر، ويؤمن بالنخب، ويمثل مصدرًا للكثير من العنف ضد الطبيعة والإنسان، وهو – علاوة على ذلك – يقوم بتهميش الأشكال المعرفية الأخرى بما فيها المعرفة الشعبية والحكمة التقليدية ويعلى من شأن العقل، ويتجاهل القدرات البشرية الأخرى، وليس لديه الكثير ليقوله بشأن معنى الحياة وأفضل سبل العيش.

دعاة التقليدية النقدية يرون أن الحداثيين من السذاجة بحيث يتخيلون أن الإنسان ما هو إلا صفحة بيضاء يمكنهم أن يكتبوا عليها ما يشاءون؛ فالناس تتشكل بفعل مجتمعاتهم وثقافتهم ولكل منهم شخصيته التى تميزه وأسلوبه فى فهم ذاته، وأسلوب الحياة الجيد بالنسبة لمجموعة من الناس قد يكون كارثة محققة لمجموعة أخرى، ولذلك فإن أسلوب الحياة ينبغى أن يناسب الناس ويكون فى متناولهم أخلاقيًّا وسيكولوجيًّا، ويكون على اتصال بآمالهم وطموحاتهم، وبدلا من أن نطرح سؤالا عقيمًا عن أى السبل ستكون الأفضل أو الأكثر عقلانية, فلنطرح سؤالا مجديًّا عن أى سبل العيش ستكون الأفضل أو الأكثر ملاءمة لمجموعة من الناس لهم تركيبة نفسية معينة وورثوا تقاليد معينة ويعيشون تحت ظروف جغرافية وتاريخية معينة.

---

(٥) تتضح وجهات النظر هذه فى أعمال ناندى Nandy (1988) وإسكوبار Esscobar (1995).

ورغم أن أصحاب هذا المبدأ يميلون إلى بعض اهتمامات التوفيقيين وأحياناً يتبنون أفكارًا مشابهة لأفكارهم, فهم يجدون أن المنهج التوفيقى منهج خاطئ، فالتوفيقيون يفترضون أنهم يستطيعون ببساطة أن يرتفعوا فوق أساليب حياتهم وأساليب الحياة الحديثة, وأن يعيدوا تقييم الاثنين وفقًا لما يرونه الأفضل، بل إنهم مخطئون إذ يظنون أن القيم قد تنفصل عن نظم الحياة انفصالا تامًا ثم يعاد اختيار القيم الأنسب من مختلف الثقافات ودمجها معًا، ويزعمون أن أسلوب الحياة هذا هو الأسلوب الموضوعى الوحيد الجدير بالعالمية والمتوافق مع جميع المجتمعات. الأسلوب الحديث حقيقة معاشة خبرها الغرب وعرف الجميع حسناتها ومثالبها، لكن الأسلوب التوفيقى ما هو إلا بناء فكرى مصطنع تمامًا؛ مغرٍ نظريًا لكنه لم يُختبر من الناحية العملية, وهو مقامرة أخلاقية خطرة لا يقدر أى مجتمع مسئول على تحمل نتائجها، فأصحاب النزعة التقليدية النقدية ينتقدون الحداثة بحد ذاتها، بخلاف الحداثيين الذين ينادون بالمعاصرة وبالنمط الغربى للحداثة, وبخلاف التوفيقيين الذين يريدون نمطًا أصيلا منها.

المجتمع بالنسبة لدعاة التقليدية النقدية لابد أن يبدأ من واقعه، فهو بما فيه من تقاليد وما له من تاريخ – هو الذى يشكل هوية أفراده وسماته. ولا يوجد مجتمع مثالى، وهو قد يطرح جانبًا المعتقدات والممارسات التى انتهى وقتها أو التى فقدت مغزاها، كما أن أفكار الناس عما هو صالح أو طالح تتغير فقد يرفضوا اليوم ما قبلوه بالأمس، ثم إن العالم الأشمل لا يتوقف عن التغير, وعلى كل مجتمع أن يتغير مع تغير العالم حتى يبقى ويزدهر، أصحاب المذهب التقليدى النقدى لديهم شعور قوى بالتدفق التاريخى ويؤكدون الحاجة إلى التوافق مع الزمن المتغير، وبما أن كل مجتمع عليه أن يقبل التغير كحقيقة من حقائق الحياة, فإن السؤال المطروح ليس عما إذا كنا نتغير أم لا وإنما عن كيفية التغير دون أن نفقد شعورنا بهويتنا ودون أن يؤدى بنا التغيير إلى تشوش أخلاقى وثقافى.

لا يوجد مجتمع، فى نظر دعاة التقليدية النقدية، يخلو تمامًا من كافة مصادر الإصلاح وإلا لما بقى طويلا، لكن من المحتمل أن تكون مصادره محدودة أو غير ملائمة وهنا يتعين عليه أن يتعلم من المجتمعات الأفضل والأكثر نجاحًا فى اجتياز التحديات، وهنا أيضًا ينبغى ألا يتعامل مع تلك المجتمعات الأخرى على أنها نماذج تحتذى دون تفكير ولا كمصادر للأفكار الجاهزة, وإنما كوسائل مساعدة على نقد الذات والاستفادة من تجارب الآخرين، كما عليه أن يتفحص بنفسه مبادئه المؤسِسة ومصادره الأخلاقية والسيكولوچية واحتياجاته... إلخ, وأن يبقى على ولائه للتقاليد والممارسات التى يراها صحيحة، وأن يستعير من الآخرين ما يظنه سيحسن نظم حياته ويتكامل معها، هذا التمسك بحكمة الماضى مع الاستعارة من الآخرين أمران ضروريان للتجدد الذاتى، الاستعارة هنا لا تعنى الدونية، وإنما تعنى الشجاعة والثقة بالنفس وبالتالى ينبغى ألا يصحبها أى شعور بالدونية أو العار، والهدف منها ليس مجاراة الغرب ولا خلق حضارة أفضل ومن ثم تعليم الغرب أحدث ما توصلنا إليه, وإنما المطلوب هو التجدد وإدراك القدرات الذاتية ومواجهة تحديات العصر.

دعاة التقليدية النقدية مع التحالف مع بعض أفضل المفكرين فى المجتمعات غير الغربية، ففى الهند كان المهاتما غاندى ***Mahatma Gandhi*** وطاغور ***Tagore*** وتيلاك ***Tilak*** وأوروبندو ***Aurobindo*** من أبلغ مفكريهم، وقد أكدوا جميعًا ثراء الحضارة الهندية والحاجة إلى إعادة إحيائها بما يتسق مع روحها ***(Parekh 1999, pp.72f.)***، وفى جزء الهند الغربية ومناطق من إفريقيا نادى الكثير من الكتاب، الذين أزعجهم بشدة هجوم الحداثة على القيم الإفريقية التقليدية، نادوا "بالمقاومة الثقافية" و "العودة إلى المنبع" و "إعادة تحويل العقول"، فقد نادى مثلا أميلكار كابرال ***Amilcar Cabral*** بأن يعيد المجتمع الإفريقى إحياء ثقافته الخاصة وأن يطهر نفسه من "الآثار الضارة للحكم الأجنبى"، وأن تكون له ثقافة قومية وطنية ***(Miller 1990, p.46)***[٦]، وقد حث إيمى سيزار ***Aimé Césaire***

---

(٦) كرس فانون Fanon فى كتابه الصادر عام ١٩٦٧ فصلا كاملا عن الثقافة القومية.

الذى درس سيكولوچية الاستعمار بعمق بالغ، حث الأفارقة على أن يجمعوا أشلاء ماضيهم المتصدع ويقضوا على أى موروثات خلَّفها الاستعمار فى لغتهم أو ممارساتهم الاجتماعية أو فكرهم ويبدأوا فى بناء ثقافات وطنية قومية على أسس من التقاليد الصحيحة، كما نادى الفيلسوف النيچيرى البارز كوازى ويردو ***Kwasi Wiredu*** بتحرير المفاهيم و"إزاحة الستار عن العوالم الزائفة الغامضة" للثقافة الغربية, وكتابة الفلسفة الإفريقية باللغات الأفريقية ووضع فلسفة محلية وطنية تقوم على أسس إفريقية أصلية(٧)، ويتبنى الكتاب مثل ريناتو كونستنتينو ***Renato Constantinu*** فى الفلبين وتشانج شيتونج ***Chang Chitung*** فى الصين الرأى نفسه (***Constantino 1985, pp.48f.***)، كلهم يرى أن الكرامة الوطنية والواقعية السياسية تتطلبان أن تقوم المؤسسات السياسية على أساس الثقافة القومية، وأن الواقعية السياسية لابد من أن تبنى بعناية على أساس القيم التقليدية وأساليب التفكير، وأن هذا يستدعى التعاون بين الناس العاديين ومفكريهم العضويين، ومعظم هؤلاء الكتاب يتشككون فى الدولة ويرون دورها محدودًا جدًّا فى خلق الثقافة القومية، هذا إذا كان لها أى دور بالمرة.

وبما أن المجتمعات المختلفة لها تقاليد وتاريخ مختلف, فإن كلا من دعاة المذهب التقليدى النقدى يقدم فكرًا مختلفًا عن الحياة السياسية كما يتبنى مؤسسات وممارسات مختلفة، بل إن فكرة وجود نظرية سياسية عالمية صحيحة أو بنية مؤسسية يفضلها الحداثيون والتوفيقيون على السواء هى فكرة غريبة تمامًا عنهم، إن كانت هناك أفكارٌ عامة تتردد فى كتاباتهم.

لا الفرد ولا الدولة من وجهة نظر دعاة التقليدية النقدية هو نقطة البداية فى الفكر السياسى وإنما المجتمع – تلك الشبكة الثرية المعقدة من العلاقات والمؤسسات

---

(٧) ورد ذلك فى (Wiredu (1966, pp.3f. and also chs.10 and 14 . انظر أيضًا مقالات كل من مارلين ڤان نيكرك ,Marlene Van Niekerk و ستيڤ بيكو Steve Biko و Erasmus Prinsloo وإراسموس پرينسلو فى (P.H.Coetzee and A.J.P.Roux (1998 .

الاجتماعية التى تضم الفرد والدولة، الفرد جزء من الأسرة والقبيلة والقرية والجماعة الدينية... ويربطه بذلك كله واجبات اجتماعية والتزامات أخلاقية، تلك المؤسسات الاجتماعية تشكله وتغرس فيه الفضائل الأخلاقية والاجتماعية، وعلى خلاف الدولة التى تعتمد على القسر, يعتمد المجتمع على الضغوط الأخلاقية والاجتماعية، وعلى خلاف المجتمع المدنى أيضًا - الذى يفضله الحداثيون كثيرًا إذ يتكون من مؤسسات إرادية ووظيفية - فإن المجتمع يتميز بالطوعية ويشكل هوية أفراده الأخلاقية وشخصياتهم ويمنحهم شعورًا بجذورهم، ويحاول أصحاب النزعة التقليدية النقدية أن يقووا المؤسسات الاجتماعية وأن يروها كقواعد لبناء المجتمع السياسى، كما يريدونها أن تقوم بالوظائف التى عادة ما يعهد بها إلى الدولة مثل حل المنازعات وحفظ النظام وتقديم الخدمات الرفاهية، وبالتالى فلن تكون الدولة منفصلة عن المجتمع لكنها ستندمج فيه وتصبح إحدى مؤسساته التى تقوم بوظيفة خاصة، لن تكون هى مركز المجتمع لكنها ستصبح وكالة كبيرة تقوم بتسهيل الأمور وتنسيقها، لا تستخدم سلطاتها أو عقوباتها القسرية إلا كآخر حل يمكن اللجوء إليه، كما أن المواطنة لا تمثل المكانة الأعلى وإنما هى أحد الأساليب التى يعبر من خلالها الأفراد ذوو الوعى الاجتماعى عن اهتمامهم بعضهم ببعض.

وينتقد دعاة التقليدية النقدية كلا من الرأسمالية والشيوعية، فالرأسمالية أساسها الجشع وهى تقوم بتغذية النزعة الفردانية الضيقة والاستغلال على كل من الصعيدين الداخلى والخارجى ولا تتوافق مع المجتمعات المستقرة، أما الشيوعية فهى جامدة وقسرية وتعادى روح مساعدة الذات ومقتصدة جدًّا فى أهدافها، ويرى دعاة التقليدية النقدية أن كل مجتمع لابد من أن يدور فى إطار نظام اقتصادى يتلاءم مع تاريخه وثقافته، كان فانون **Fanon** ونيريرى **Nyerere** وكابرال **Cabral** وغيرهم يريدون "اشتراكية إفريقية" تقوم على أساس القرى الإفريقية المنظمة على شكل تعاونيات زراعية صناعية، كما كان غاندى **Gandhi** وج.پ.نارايان **J.P.Narain** وطاغور **Tagore** فى الهند مع فكرة القرى التى تحكم نفسها بنفسها والزراعة التعاونية والصناعات المسئولة اجتماعيًّا، التى تدار عبر المشاركة والإنتاج الذى يقوم على الحاجة وليس على الربح واللا مركزية

وخطة قومية منظمة لتنظيم الإنتاج (للاطلاع على آراء مماثلة لـ"سنجور" انظر ***Senghor 1965***)، أما نظراؤهم فى الدول الإسلامية فيطالبون فوق ذلك بنظام اقتصادى ومالى إسلامى تحظر فيه الفوائد على الادخار ويقوم الأفراد طواعية بمنح جزء من دخولهم للصدقة والزكاة.

ينتقد دعاة التقليدية النقدية أيضًا الديمقراطية الليبرالية ويحاولون استبدالها بالديمقراطية "العضوية" أو "المجتمعية"(٨)، ويرون أن الديمقراطية الليبرالية تقوم على أفراد متشرذمين، يجتهدون لكى يحققوا مصالحهم الشخصية فى إطار القانون ولا يرتبطون ببعضهم ارتباطًا مباشرًا وإنما من خلال الدولة، ويحكمهم أخلاقيًّا خوفهم من بعضهم البعض ومن الدولة، السياسة هنا تعتمد على الارتقاء بالفرد وبمجموعات المصالح. الانتخابات - حيث يفترض أن يعبر المواطنون عن آرائهم حول قضايا بالكاد يفهمونها - تختزل إلى مزايدات ومزادات سياسية تحكمها الوعود الكاذبة والدهماوية وسلطة المال، أما الأحزاب السياسية - وهى الطريقة الوحيدة التى يفترض أنها تربط هؤلاء المتشرذمين ببعضهم بعضًا وبالدولة - فهى مقسمة على خطوط طبقية ومنظمة على هيئة آليات بيروقراطية ومركزية تكافئ الزعماء على خطابتهم الجوفاء ومهاراتهم فى فنون المراوغة وليس على روح التضحية بالذات أو خدمة المجتمع أو شجاعتهم الأدبية أو أخلاقهم الشخصية، وكما يقول نيريرى ***Nyerere*** فإن "سياسة الدولة ذات الحزبين ليست ولن تكون سياسة وطنية، إنها سياسة مجموعات" ***(Nyerere 1967, p.167)***.

الديمقراطية العضوية أو المجتمعية - على عكس الديمقراطية الليبرالية - يتم بناؤها من أسفل إلى أعلى، وتتألف الجماعة السياسية من خطوط فيدرالية تبدأ بالجماعات المحلية التى تحكم نفسها بنفسها لتصب فى مجموعات أوسع، انتهاء بالحكومة المحلية، وبما أن الناس قد ألفوا القضايا والزعامة المحلية، فإنهم

---

(٨) انظر Parekh (1989) للمزيد عن غاندى. انظر أيضًا الفصل الذى كتبه Wiredu فى Coetzee and Roux (1998).

سيقومون بانتخاب الأجهزة المحلية مباشرة ثم يقوم من هم أعلى بانتخاب ممثليهم وهكذا، وبالتالى لن تحتاج الانتخابات إلى حشد الجماهير مما سيقلص أو يلغى نفوذ المال والشعارات الدهماوية الجوفاء، وبعض أصحاب هذا المذهب يؤيدون "الديمقراطية اللاحزبية" حيث يصدر النواب المنتخبون أحكامهم على القضايا المطروحة ويُكونون تحالفات لتفى بالأغراض المطلوبة, والبعض يفضل "ديمقراطية الحزب الواحد" حيث يقوم حزب واحد بحكم الدولة وهو يسعى إلى المصلحة الوطنية ويحتوى بداخله كل المصالح والآراء الكبرى، وفى الحالتين يقال عن هذه الديمقراطية العضوية أو المجتمعية إنها أفضل من الديمقراطية الليبرالية لأنها تحول الدولة إلى حالة مجتمعية وتحد من قوتها وسيطرتها وتلغى الاستقطاب الأيديولوچى وتزيل الاختلافات وتجعل من الجماعات المتكاملة - وليس الأفراد المنعزلين- لبناتها الأساسية كما تضمن أن يكون لمن فى السلطة جذور فى المجتمع وشخصية قوية وكرامة، كما يقال إنها الأفضل لأنها تتيح الديمقراطية حتى لأدنى مستويات الحكم وتحترم استقلالية الجماعات المختلفة وتضمن لها الاستقلالية الثقافية.

ينقسم دعاة التقليدية النقدية انقسامًا كبيرًا حول القومية، وبعضهم مثل غاندى وطاغور كان معاديًا لها، فهى فى رأيهم تحوّل الدولة – وهى مؤسسة إدارية وقانونية – إلى هيئة أخلاقية وتقوى شوكتها ونفوذها، كما أنها تؤكد الوحدة على حساب الاختلافات وتضع المجتمع بأسره فى إطار مفهوم معين عن الأمة " أفكار وآراء منسجمة متجانسة" مما يفسد أسلوب الحياة الذى تدعى أنها تحميه، القومية فوق هذا وذاك تهتم أساسًا بالقوة الجمعية وليس بالحرية الفردية, وهى مرتع للميول القمعية غير المتحررة ولا تمثل سوى الأنانية الجماعية. كان طاغور ***Tagore*** يرى أنها تحرك المشاعر غير العقلانية وتحشدها وكأنها مخدر سياسى للأخلاق والعقل (***Tagore 1917 and Nandy 1994***)، وتجعل من المكان والأرض معبودًا يُفترض أن يكون لكل جزء منها قدسية يُدافع عنه بكل ضراوة وتحشد من

أجله الجيوش وتشن الحروب بغض النظر عن الأرواح الإنسانية التي ستحصد أثناء ذلك، وكما يقول طاغور فإن القومية هي "عبادة آلهة الجغرافيا الشريرة" ***bhowgolic apdevata*** وترتيل صلواتها الكافرة ويُرمز لها بالأعلام وهي إلحاد أخلاقي وروحاني ومذهبي.

طاغور وغاندي وغيرهما من التقليديين يضعون فروقًا حادة بين القومية- ومعها الوطنية- واهتمام المرء بأسلوب حياته وبمن يشاركونه فيه، فهذا الاهتمام قائم على عشق الإنسان لحضارته وناسه وليس على المكان أو الأرض، وبما أن العاشق يرفع من شأن المعشوق, فإن عشق الإنسان لحضارته يلزمه التعرف على عيوبها خشية أن تنهار أو تنتهي، هذا الحب ينطوي على جانب كبير من النقد ومن الالتزام كما يتضمن حرية وتنوعًا ويحترم المجتمعات الأخرى وارتباطها بأساليب الحياة فيها، وهو – فوق كل ذلك – ينشر التسامح والوئام وعدم فرض التجانس.

وهناك من أصحاب المذهب التقليدي النقدي من لهم نظرة مختلفة عن القومية، الذين يرون أن مجتمعاتهم قد غرقت في الانهيار الداخلي والحكم الخارجي أو كليهما معًا بسبب الافتقار إلى الشعور الصادق بالقومية وما تولده من وحدة وقوة، وعليها الآن أن تنمي شعورًا قويًا يساعدها على مقاومة القيم الغربية وحماية سبل العيش التقليدية بها وإصلاحها. بيد أن مثل هؤلاء الكتاب يواجهون مشكلة؛ فلأسباب تاريخية مختلفة, بما فيها الحدود والتخوم الإقليمية المتشعبة التي فرضها المستعمر والدولة والأمة جميعًا, فإن الجماعات السياسية والثقافية لا تتواءم عادة في العديد من الدول غير الغربية، فلا توجد دولة عربية باستثناء مصر يمكن أن تدعي لنفسها استمرارية تاريخية، فالمراحل الكلاسيكية التي مرت بها هذه البلاد لم تقع في داخل تلك الأطر أو الحدود الإقليمية الموجودة حاليًا, بل كانت تضم مجموعات مختلفة من البشر، وكذلك كان الحال في العديد من دول إفريقيا ومختلف أنحاء العالم، فالقوميات – التي يتم تعريفها على أساس اللغة والعرق والسلالة والدين أو على أساس كل تلك الأمور مجتمعة – تتوزع في الدول, وأحيانًا ينتمي

أفراد من دول عدة إلى القومية نفسها، وكما يقول العديد من الكتاب العرب, فرغم أن العرب ينتمون إلى بلدان أو "أوطان" مختلفة, فإنهم جميعًا جزء من أمة واحدة أو "قوم" واحد. وفى أمريكا اللاتينية يقول بعض المفكرين السياسيين إنه رغم أن الدول الناطقة بالإسبانية يبلغ عددها ثمانية عشرة دولة فإنهم جميعًا يمثلون شعبًا واحدًا أو "أمة" بسبب "إسبانيتهم" ***Hispanidad*** المشتركة، وكذلك يقول نظراؤهم فى إفريقيا إن الأفارقة السود رغم أنهم يقطنون دولا مختلفة فإنهم يمثلون القومية نفسها بفضل اشتراكهم معًا فى سبل الحياة والفكر والموقف من الطبيعة وعشق الموسيقى والإحساس بالإيقاع .... وكلها أمور تتلخص فى مفهوم "الشخصية الإفريقية" أو الزنوجة ***négritude***[٩].

على المفكرين السياسيين فى تلك المجتمعات أن يقرروا كيف يستجيبون إلى هذا اللاتماثل بين الدولة والقومية، الحداثيون والتوفيقيون يفضلون الدولة ويتوقعون منها أن تدعم القومية القائمة على أساس الأراضى الإقليمية, لأن الحدود الإقليمية للدولة مرسومة بدقة وهى الأساس للمجتمع السياسى المتماسك؛ ولأنهم لا يريدون أن يضعوا أسس القومية على مبادئ سلفية أو رجعية مثل العرق أو السلالة أو الديانة، وينقسم التقليديون النقديون فى آرائهم إلى ثلاثة مجموعات أساسية: الأولى تفضل القومية وتقول إن القومية هى مصدر الهوية والقيم وتمثل المجتمعات الأخلاقية والروحانية, على خلاف الدول المحدودة إقليميًّا، التى هى غالبًا وحدات إدارية تكونت عن طريق المصادفة وتخلو من أى دلالة أخلاقية أو ثقافية؛ وهم يرون أن الدول إذا كانت تنتمى إلى أمة واحدة, مثل الدول العربية والدول الإفريقية السوداء, فإنها سوف تندمج مع الزمن فى دولة أمة واحدة[١٠].

---

(٩) للمزيد انظر Senghor (1967) .

(١٠) يرى محمد عبده أن المسلمين ليس لهم من هوية سوى الدين وأن الدولة القومية (الشيع) لابد أن تكون تالية للأمة. انظر Kerr (1966) كما تبنى حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) مؤسس جماعة الإخوان المسلمين المصرية وجهة النظر نفسها.

والمجموعة الثانية من التقليديين النقديين تعطى الأهمية نفسها لكل من الدولة والأمة[11]، ورغم حدودها الاستبدادية, فإن الدول قد أنشأت لنفسها سبل معيشة واضحة ومميزة وخلقت مجتمعات موحدة حول مشاريع وطنية، وهى تمثل وحدات أخلاقية أصيلة، وأصبح المهم هنا المواءمة بين مطالبها، فينبغى للدول أن تحتفظ باستقلالها وتدعم قوميتها السياسية، كما ينبغى أن تحترم مطالب القومية السياسية وأن تبنى روابط قوية وعلاقات تعاون سياسى مع غيرها من الدول التى تنتمى إلى القومية نفسها.

وأخيرًا، فإن بعض التقليديين النقديين يتشككون إما فى حقيقة القومية المشتركة أو فى دلالتها [12]، وهكذا كان الحال فى إفريقيا، فقد رفض الكثير من الكتاب الأفارقة فكرة الزنوجة ***négritude*** إذ يرون أنها نشأت لدى الأفارقة الناطقين بالفرنسية كرد فعل تجاه ضغوط الحكام الفرنسيين المستعمرين للاندماج، وهى لا تعنى سوى القليل بالنسبة للأفارقة الناطقين بالإنجليزية الذين لم تخضع هويتهم السوداء لمثل ذلك الضغط، حتى لدى الأفارقة الناطقين بالفرنسية فالأمر يخص السود فى جزر الهند الغربية الذين انقطعوا عن وطنهم وأصبحوا فى حاجة إلى صناعة أيديولوجيا واعية عن سوادهم, وليس لديهم ميل كبير إلى إفريقيا حيث مسألة السواد تؤخذ على علاتها وليست بحاجة إلى من يدافع عنها أمام آخر عدوانى، هؤلاء الكتاب يرون أن فكرة الزنوجة بحد ذاتها أداة أخرى من أدوات الاستعمار, يستخدمها هذه المرة السود المتحدثون بالفرنسية المتأثرون بالغرب والذين استؤصلوا من جذورهم ليفرضوا شكلا معينًا من فهم الذات على جميع الأفارقة، وكما يقول رينيه مينيل ***René Menil*** فإن الزنجى الذى يصوره دعاة الزنوجة هو "سارتر ***Sartre*** وقد اسوَدَ لونه... يألم أيما ألم... ويعانى معاناة

---

(١١) يرى نيريرى أن كلا من الدولة القومية وإلحاقها بالوحدة الإفريقية أمران غير مرغوب فيهما "كلاهما سيؤدى بإفريقيا إلى كارثة" (Nyerere 1968, p.216).

(١٢) انظر Fanon (1967) وكذا Mphale (1962). انظر كذلك Worsley (1967, chs.2 &4) و LaGuerre (1982) للمزيد عن تناقضات الشخصية الإفريقية. أما على صعيد الكتاب المسلمين فمن ضمن المدافعين عن الدولة القومية المودودى وسيد قطب وعلال الفاسى من المغرب وعلى شريعتى من إيران.

شديدة... وهو وجودى جدًّا وبرجوازى قليلا" (***LaGuerre 1982, p.189***)، أما فانون ***Fanon*** فيرى أننا حتى وإن قبلنا بفكرة الزنوجة المشتركة, فإننا لا نعرف كيف تنطبق هذه الفكرة على القيم المشتركة وسبل العيش، فليس كل السود يفكرون– أو ينبغى أن يفكروا– بالطريقة نفسها، ويقول ساخرًا "لونى الأسود ليس غطاء أو غلافًا أو قشرة لقيم بعينها" (***Fanon 1970, p.172***). فإفريقيا بالنسبة له تعنى الأرض وليس الناس، والشىء الوحيد الشائع لدى الكثير من الأفارقة – إن لم يكن كلهم – هو تجربة العبودية، والإصرار على أنهم جميعًا يمثلون أمة واحدة ولابد من أن يتصرفوا كأمة واحدة يعنى أن يكونوا "عبيدًا للعبودية"، هذه المجموعة من الكتاب ترى أن الدول الإفريقية عليها أن تدعم القومية الإقليمية وأن تضع هياكل ونظم تعاون عالمية، وليس ذلك لانتمائهم إلى الأمة أو السلالة نفسها لكن لأن لهم مصالح مشتركة وكل دولة منها تخشى انقلاب غيرها عليها.

الأصولية الدينية

تختلف الأصولية الدينية عن مناهج الفكر الثلاثة المشروحة عاليه فى عدة نقاط مهمة، فهى تتخذ الدين أساسًا لها، ورغم أن ذلك قد يكون صحيحًا بالنسبة لبعض أشكال المنهج التقليدى النقدى وكذلك بالنسبة للمنهج التوفيقى وإن بدرجة أقل, فإن الأصولية الدينية تختلف عنهما فى أنها تأخذ الدين من الكتب المقدسة كما تتعامل مع هذه الكتب بحرفية. كما أنها – على اختلاف منهما– ترى القليل من القيمة فى النظرة الحداثية إلى العالم بل وأحيانًا ما تحارب تلك النظرة، وهى– فى هذا الشأن– أكثر منهما أصولية ولها نمط فى التفكير لا يضاهيه نمط آخر فى التاريخ الغربى الحديث. الأصولية الدينية موجودة بشكل أو آخر فى معظم المجتمعات غير الغربية, وتأخذ أشكالا مختلفة حسب طبيعة ذلك الدين، الهندوسية ليس لها كتب مقدسة كالإنجيل أو القرآن وليس لها أكليروس منظم وليس لها مبادئ أرثوذكسية، ورغم أنها لا تنتمى إلى الأصولية بالمعنى الحرفى للكلمة، فإن ذلك

لم يمنع الهندوس المتشددين من وضع رؤية سياسية منظمة عن دينهم والإصرار على العودة إلى الممارسات الاجتماعية التقليدية، الأصولية البوذية فى جنوب شرق آسيا وسريلانكا تواجه صعوبة مماثلة وتصر على قيم أخلاقية وممارسات تفرضها الدولة، وعلى خلاف نظيرتيها الهندوسية والبوذية, فإن الأصولية اليهودية فى إسرائيل ذات محتوًى سياسى قوى يتضمن الاستحواذ على الأراضى وضم الأقاليم المرتبطة بالتاريخ اليهودى القديم مما يعطى دولة إسرائيل هوية دينية مميزة، وعلى خلاف كل تلك الحركات الدينية- التى هى حركات ضعيفة نسبيًّا وتفتقر إلى نظرية سياسية واضحة- أثبتت الأصولية الإسلامية فى السنوات الأخيرة أنها أقوى قوة مذهبية وسياسية، ومن ثم سوف نركز عليها هنا.

الأصولية الإسلامية ذات بداية حديثة نسبيًّا وهى موجودة لدى كل من السنة والشيعة على السواء، كان سيد قطب (١٨٩٨ - ١٩٦٦) هو أبلغ من تحدث بها، كما أضاف كتاب المفكر الهندى أبو الحسن على الندوى "ماذا خسر العالم بانحدار المسلمين؟" أفكارًا جديدة, وقد طُبع فى مصر وكتب سيد قطب مقدمة له وسرعان ما أصبح من الكتب الأكثر مبيعًا فى الدول المتحدثة بالعربية حين صدوره، كما أعطى آية الله الخمينى (١٩٠٠ - ١٩٨٩) والطالقانى (١٩١١ - ١٩٧٩) ومطهرى (١٩٢٠ - ١٩٧٩) بعدًا شيعيًّا لها فى كتاباتهم والتى كان لها أثر بالغ.

الأصوليون الإسلاميون يرون أن أهم واجبات الإنسان هى طاعة الله والعيش وفقًا لإرادته تعالى كما جاء فى القرآن - المصدر المعصوم للتشريع الأخلاقى, "الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"[١٣]، وهم يرون أن الأفكار المرتبطة بالحداثة تنكر تلك الحقائق الأصولية وأنها بذلك الإنكار أصبحت تمثل الجاهلية، فالعلمانية إما تنكر وجود الله أو علاقته بالحياة الأخلاقية والسياسية، والعقلانية ترى أن العقل ليس مجرد مصدر للمعرفة العلمانية - وهى النظرة التى

---

(١٣) للمزيد انظر (Choueiri 1990) و (Esposito (1983). وكذلك (Algar (1985 و Parekh (1994).

يقبلها الكثير من الأصوليين الدينيين, لكنه السبيل إلى تكوين المعرفة والوقوف على الأمور الجديرة بأن تُعرف. لكنها رغم ذلك تنكر أهميـــة الإيمـــان ودور الله فـــى التاريخ، أما العلم فهو مؤهل فقط للتعامل مع العالم التجريبى، وليس لديه ما يقولـــه بشأن معنى الحياة أو الهدف منها، وهو – علاوة على ذلك – يفتقر إلـــى الحكمـــة، والدولة الحديثة تغتصب سلطة الله، والقومية كافرة لأنها تقيم دينًا بـــديلا لـــه إلهـــه الخـــاص (الدولة) وجعـــلت لهـــا شعـــائر وأشكال عبادة ووضعت مصالح الدولة أو القومية فوق الدين، أما الليبرالية الحديثة فهى فاسدة لأنها علمانية وتمجد العقـــل الفردى وتجعل للفرد أهمية قصوى وتجعل مسألة الأخلاق مسألة اختيار، وتتـــرك العنان للرغبات وتؤكد على المساواة بين الجنسين فى حين أنهما فى الواقع مختلفان جذريا، ومن ثم فهما ليسا متساويين وليسا متناقضين.

الأصولية الإسلامية كذلك لا تعترف بالكثير مـــن ممارســـات الديمقراطيـــة (انظر *Esposito 1998*). فالديمقراطية تجعل الحاكميـــة للبـــشر فـــى حـــين أن الحاكمية لله وحده دون سواه، وتمنحهم الحق فى أن يسنوا ما يشاءوا مـــن قـــوانين يعتبرونها صحيحة رغم أن غاية واجبهم أن يلتزموا بما جاء فى القرآن والـــشريعة من أوامر ونواه، والانتخابات لن تنقل السلطة من الشعب إلى الحكومة المنتخبة لأن الشعب لا يملك هذه السلطة أساسًا، وبما أن الجماهير تتـــصف بالتقلـــب وبالأميـــة الـــدينية فهـــم ليسوا مؤتمنين على اختيار رجال ذوى منطق أو حكمة أو شخصية أو انتخابهم ، وللأسباب نفسها لا يمكن الوثوق بالرأى العام أيضًا، لكن الأصـــوليين الإسلامين يرون أن الصحافة الحرة لها قيمة كبيرة، إذ إنها تكشف عـــن مـــساوئ الحكومة وتبلور سخط الناس عليها، لكن لابد من السيطرة عليها وإلا كانت وســـيلة لنشر الجهل والكفر والترويج لأفكار الثقافة الغربية العلمانيـــة وممارســـاتها. أمـــا الأحزاب السياسية فليس ثمة مبرر دينى لها، لأن الأهداف الحقيقية للحياة الـــسياسية قد ذكرت بالقرآن والشريعة ولن يكون هناك اختلاف حقيقـــى بـــشأنها، والحكـــام محتاجون إلى النصح والمشورة وهو أمر منصوص عليه فى الـــدين لكـــن هـــذه الشورى يكون لها أبلغ الأثر إذا ما قُدمت بالإخلاص والاحترام الواجب. وقد يسىء

الحكام استخدام السلطة أحيانًا وهو أمر يرفضه القرآن رفضًا قاطعًا والطريقة المثلى لتحاشى ذلك هو أن يكون الحكماء فى الحكومة، ولذلك فإن الأصوليين الإسلاميين يرون أن يقوم العلماء بالحكم إذ إنهم سيرشدون المجتمع إلى ما فيه صلاحه الأخلاقى والروحانى، يرى البعض أن يشارك العلماء مباشرة فى الحكومة، بينما يرى آخرون أن ذلك سيفسد الدين والسياسة معًا, ولذا فمن الأجدى أن يهتم العلماء بتنظيم أنشطة النواب الذين انتخبهم أو اختارهم الشعب[١٤]. هذا النوع من الديمقراطية- واسمها الديمقراطية الدينية يفترض أن يوائم ما بين الاستقلالية النسبية للسياسة وبين الإطار الدينى الواسع، وأن تكون أفضل من الديمقراطية الليبرالية والعضوية التى يفضلها الحداثيون والتوفيقيون والتقليديون النقديون.

وبما أن الأصوليين يعتقدون أن جميع المعتقدات والممارسات الحداثية خاطئة وكافرة, فإنهم لا يمكن أن يعتبروها مادة للمحاكاة، بل ينبغى محاربتها وهزيمتها بالجهاد على كل المستويات، وكذلك فالمحاولة التوفيقية لدمج الحداثة بالتقاليد هى أيضًا محاولة خاطئة لأن المكون الحداثى بها مرفوض ولا يمكن دمجه مع الدين، بل إن جل ما ينبغى أن نأخذه من الحداثة هو تقدمها التكنولوچى فحسب. الأصوليون يرفضون أيضًا المذهب التقليدى النقدى، فهو يُؤثر التقاليد على النصوص الدينية وبالتالى فهو متهم بالكفر، لأنه يرى فى التقاليد مستودعًا للحكمة المتراكمة بينما هى فى الواقع مجموعة من الأخطاء وتراكمات من الجهل, واستمرارها فى الاستعارة من الحداثة يخالف نقدها لها، ولعل رفض التقليد هو الموضوع المفضل لدى كل من الحداثيين والإصلاحيين على السواء، لكن فى حين أن هدف الإصلاحيين هو فتح الطريق أمام العقل وقراءة القرآن قراءة تاريخية دقيقة فإن هدف الأصوليين هو فتح الطريق إلى الإيمان وإغلاق أبواب الاجتهاد أو التفسير.

---

(١٤) للمزيد عن أسباب كره رجال الدين التقليديين للتورط فى السياسة انظر Abdo 1998.

الأصوليون يرون أن الدول الإسلامية تكتسب الشرعية بمدى تمسكها بالدين وتطبيقها له وقيامها عليه، وحيث إن كل المؤمنين يكونون أمة واحدة فإن الدول الإسلامية القائمة إما أن تُستبدل بدولة إسلامية واحدة أو أن تكون كلها تحت سيطرة دولة واحدة تكون قد نجحت فى إقامة حكم إسلامى حقيقى، أو أن تضع مصالحها الوطنية الضيقة تحت سيطرة الأمة وتتعاون معًا فى روح من الوحدة والتضامن، وفى كل الحالات فإن الهوية الدينية أهم من الهوية السياسية، كان آية الله الخومينى يرى أن خطيئة شهبور بختيار الكبرى هى أنه "كان يعتقد أنه إيرانى أولا ومسلم ثانيًّا"؛ فالأصولية الإسلامية ترى أن الحفاظ على الهوية الدينية للمجتمع مسئولية جماعية لكل المواطنين، ذلك هو واجبهم نحو الله، ومن مصلحتهم التأكد ألا ينكص أحد منهم على عقبيه فيفسد الباقين، على كل منهم، إذن، واجب دينى وسياسى لكى يمنع مثل هذا النكوص وأن يخبر به السلطة المختصة وأن يحقق العدالة بنفسه إذا دعت الضرورة.

وفى رأى الأصوليين الإسلاميين أن غير المسلمين أقلية "محمية" أو "أهل ذمة" فى المجتمع المسلم، لهم كل الحقوق المدنية بما فيها حق ممارسة شعائرهم الدينية، وسبل معيشتهم التقليدية ولهم الحق فى التصويت فى الانتخابات، لكن ليس من حقهم المشاركة الفعالة فى إدارة الشئون العامة أو تولى المناصب الرسمية المهمة أو القيام بأى عمل يخالف أسلوب الحياة الإسلامية السائد أو من شأنه أن يفسدها، وبما أن الأخلاقيات السائدة فى الدولة أخلاقيات دينية صرفة فإن غير المسلمين لا يمكن أن يكونوا على قدم المساواة معهم، وما دام القرآن هو الذى حدد لهم ذلك، فإن من يرغب فى منحهم مساواة كاملة سوف يجد صعوبة فى أن يجد لفكرته أساسًا دينيًّا صحيحًا.

النظرة الأصولية ترى أن الحداثة قد ضربت بجذورها فى الوعى الشعبى وأصبح لها قوة سياسية واقتصادية كبيرة وبالتالى فإن الجهاد ضدها له ما يبرره، فلابد من تعليم الجماهير وتعبئتهم وتحليل كل تصرفاتهم بدقة والتعامل مع هفواتهم

بمنتهى الحزم، كما ينبغى مراقبة الأجانب والدول الأجنبية ودحض أى محاولة من جانبهم لإفساد الروح الدينية لدى الشعب، كل ذلك يتطلب بالأساس وجـود جـيش قوى من المؤمنين، وقد يحتاجون اللجوء إلـى "العنـف المقـدس" أو "الإرهـاب الإسلامى" وهذا مُبَرر عندهم تمامًا، وكما قال الخومينى مطمئنًا من هم فى شك فإن "الإمام الأعظم (أول الأئمة الشيعة) قتل فى يوم واحد ستة آلاف من أعدائه ليحمى العقيدة"؛ كما قد يستخدم العنف قصاصًا من أعداء الله, أو افتداء كما فـى حـالات الاستشهاد، مثل هؤلاء الشهداء "الأعلى من البشر" هم نموذج للجهاد فى سـبيل الله وسوف ينالون خير جزاء فى الدنيا، ثم فى الآخرة وهو الأهم.

ملاحظات عامة

قدمنا فيما سبق موجزًا عن أربعة تيارات فكرية فى المجتمعات غير الغربية فى القرن العشرين، ورغم أن التيارات الأربعة موجودة على نحو أو آخر فى كـل تلك المجتمعات, فإن أثرها يختلف تمامًا من مجتمع إلى آخر، فالفكر الحداثى مـثلا منتشر فى الهند والصين وأجزاء من أمريكا اللاتينية أكثر مما هـو فـى باكستان وأجزاء من إفريقيا والشرق الأوسط، والأصولية الدينية أكثر تـأثيرا فـى إيـران وأفغانستان وسريلانكا والسودان عنها فى الصين وإندونيسيا وإسرائيل والهند، وهى حتى فى هذه الدول الأخيرة منتشرة عبر جماعـات بعينهـا مثـل الأرثـوذوكس والأرثوذوكس المتشددين فى إسرائيل والبوذيين فـى سـريلانكا والمـسلمين فـى نيـجيريا والعرب فى السودان عنها لدى غيرهم، كما تختلف الأفكـار بـاختلاف الفترات الزمنية، فقد كان المذهب التقليدى النقدى مؤثرًا ومسيطرًا فى الهنـد وفـى أجزاء كبيرة من إفريقيا فى النصف الأول من القرن العشرين, ثم انهار بعد ذلك ثم عاد لينتعش إلى حد ما فى السنوات الأخيرة، وحين بدأت تلك الدول طريقًـا مـن التنمية الحداثية, فقدت التقاليد القديمة مغزاها وأصبح من الصعب مجرد التفكير فى

إصلاحها أو جعلها أساسا للدولة الحديثة أو ثقافتها القومية، لا يعنى ذلك أن المذهب التقليدى النقدى قد ذهب أدراج الرياح أو أنه لا يملك من يدافعون عنه، لكنهم يعملون الآن على جمع شتات الماضى والذى مازال حيًا، ولما كان الماضى منفصلا عن التقاليد ولا يحمل سلطتها نفسها فقد اضطر المذهب التقليدى إلى الدفاع عنه على أسس منطقية وأصبح الاختلاف بينه وبين الحداثة المعتدلة اختلافًا هامشيًا.

ورغم أن المفكرين السياسيين غير الغربيين يعرفون الكثير من المفكرين السياسيين فى الغرب، فمن الغريب أنهم يعتمدون على البعض منهم فقط وغالبًا ما يفسرون آراءهم بشكل مختلف تمامًا، وهم مهتمون بشكل عام بقضايا طبيعة التغير والصراع الاجتماعى ومصادره وكيفية بناء الدولة وقواعد الدور الإصلاحى للدولة وحدوده وطبيعة القوة السياسية ودور الأيديولوجيا فى تبرير حكم الجماعات المسيطرة والعلاقة بين السياسة والأخلاق، وطبيعة حقوق الإنسان وأسسها وكيفية المواءمة بين التنوع العرقى والثقافى، ولذا فإنهم منجذبون إلى المفكرين الذين يناقشون تلك القضايا من الزوايا التاريخية والاجتماعية.

هذا يفسر الاهتمام غير الغربى بـ"مونتسكيو" ***Montesquieu*** و"كومت" ***Comte*** و"ماركس" ***Marx*** والميل إلى تأكيد الجوانب الوضعية والتاريخية فى فكرهم، كان "ج.س.ميل" ***J.S.Mill*** ومازال يقرأ على نحو واسع وإن كان بسبب فلسفته عن التاريخ وعن النفعية أكثر منه بسبب نظريته عن الحرية, التى لم تحظ بالكثير من الاهتمام حتى الآن، والاهتمام محدود بـ"هوبز" ***Hobbes***، حتى "لوك" ***Locke*** لم يحظ بالكثير من الاهتمام سوى فى العقود الأخيرة، كان فكر "بنتام" ***Bentham*** السياسى يُقرأ وظل يُقرأ لكن فكره الأخلاقى والاجتماعى كان دومًا مرفوضا لانعدام الروح الأخلاقية به واعتبر دليلا على إمعان الغرب فى الفردانية واستغراقه فى طلب الملذات، أما "ماكيافيللى" ***Machiavelli*** فهو لا يثير الكثير من الاهتمام للاعتقاد بأن نظرته اللاأخلاقية للسياسة أساس فى تعامل الغرب مع

المجتمعات غير الغربية، ولابد من أن يتجنبها من يطمحون إلى بناء المجتمع على أسس أخلاقية وروحانية، أما "بيرك" ***Burke*** ومنهجه المحافظ فهو شديد العداء للتغيير ولذا فإنه لا يثير أى اهتمام فى المجتمعات غير الغربية.

من بين كتاب الغرب فى العصر الحديث يتمتع كل من أوكشوت ***Oakeshott*** ونوزيك ***Nozick*** و ليو شتراوس ***Leo Strauss*** وحتى حنا أرندت ***Hannah Arendt*** بشعبية قليلة بينما جرامشى ***Gramsci*** وفوكو ***Foucault*** ودريدا ***Derrida*** وهابرماس ***Habermas*** يُقرأ لهم جيدًا ويُكتب عنهم على نطاق واسع، وبينما يلقى رولز بعض الاهتمام فى أمريكا اللاتينية فإنه لم يجد اهتمامًا يُذكر بكتاباته فى الشرق الأوسط ولا إفريقيا كما لم يلق اهتمامًا فى الهند إلا مؤخرًا، كانت فرضياته الفلسفية وفكره الثقافى ممعنين فى الفكر الغربى- والفكر الأمريكى على وجه الخصوص- ولذا فلم يجد الكثير ليقوله للمجتمعات غير الغربية، كما أن فكره الاجتماعى الداعى إلى مذهبى الفردانية والطوعية وإخفاقه فى الانخراط فى نقد المعتقدات غير الليبرالية وكذا اهتمامه بالفصل بين الفكر والممارسة السياسية وبين المبادئ الشاملة جميعها، كانت كلها عوامل أضعفت من تأثيره.

إن الفكر السياسى غير الغربى فى القرن العشرين يحتوى على أفكار أكثر مما يحويه الفكر السياسى الغربى، فى الغرب تطورت المؤسسات السياسية والمناهج الفكرية ذات الصلة تطورًا متواصلا عبر مساحة طويلة من الزمن. وبالتالى أصبح هناك إجماعٌ كبيرٌ على عدد من الأفكار الجوهرية مثل: طبيعة الدولة وأهميتها, والحقوق الفردية, والاستقلال النسبى للاقتصاد, والعلمانية, والدستورية, وطبيعة العلاقات الدولية وكيفية إدارتها. أما البنى السياسية فى العالم غير الغربى فلازالت غير واضحة نسبيًّا، وبعض المؤسسات الموروثة عن الماضى لازالت تكوّن جزءًا من الواقع الحالى، ولازالت الذكريات التاريخية لسبل الحياة وأنماط الفكر قبل الحداثية حية بالذاكرة وتثير الحنين إلى الماضى, ولازال المفكرون السياسيون يرجعون إلى المصادر الفكرية فى الغرب وفى ماضيهم كذلك.

ورغم أن الأفكار الحداثية انتشرت بقوة فإنها لم تنجح فى إسكات منتقديها وإغلاق الطريق فى وجه سبل الحياة والفكر البديلة، الخيال السياسى فى المجتمعات غير الغربية أقل التزاما وأكثر جرأة وجموحًا وأكثر استعدادًا لتجربة المزيد من الاحتمالات عن نظيره الغربى، فالاختلافات بين مناهج الفكر شديدة وعميقة وتمتد إلى قضايا رئيسية مثل طبيعة الدولة وأسس السلطة وحدودها وأهمية حقوق الفرد والقيود الدستورية على ممارسة القوة ودور الدين فى الحياة العامة، ورغم أن هناك إجماعًا من قِبَل المفكرين المختلفين حول أمور مختلفة, فمن الصعب القول بوجود عقيدة سياسية يتفق عليها الجميع.

مع هذه الاختلافات العميقة يجد المفكر السياسى غير الغربى نفسه أمام مشكلة كبرى، فهو لا يستطيع أن يسلم تسليمًا كاملا بمعتقداته أو فرضياته أو أن يدافع عنها إلى ما لا نهاية لأنه يدرك تمام الإدراك أن غيره فى المجتمع لهم آراء ووجهات نظر عكس وجهة نظره تمامًا، سوف يتمسكون بها ويدافعون عنها بالحدة نفسها. فقد استطاع مثلا جون رولز ***John Rawls*** أن يؤسس فلسفته السياسية على المعتقدات الأساسية فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية دون الشعور بالحاجة إلى الدفاع عنها أمام منتقديه, أما نظيره فى العالم غير الغربى فلم يكن لديه تلك الرفاهة النظرية، وكان لديه بديلان عن ذلك: إما أن يقوم بالدفاع عن مبادئه الأساسية بأسلوب يقتنع به معارضوه أو على الأقل يحترمونه؛ وإما أن يعتبرها أمرًا مسلمًا به ويضع لها دفاعًا ويبنى عليها نظرية سياسية؛ فليس سهلا على منظر سياسى ليبرالى فى العالم غير الغربى أن يقوم مثلا بتفنيد الفرضيات الأساسية للأصولية الدينية أو حتى المنهج التقليدى النقدى، وعلى عكس رولز وغيره من المفكرين الغربيين لن يستطيع أن يفهم المبادئ الغربية المتكاملة ويهدف إلى نظرية سياسية مستقلة بذاتها لأن بعض هذه المبادئ له متضمنات سياسية عميقة والناطقون باسمها يرفضون استقلالية الحياة السياسية، ولذا، فالمفكر السياسى غير الغربى يحتاج إلى الانخراط فى المبادئ الشاملة الكلية والقيام بنقد منظم لها وشرح ما بها من مفارقات منطقية ودلالات أخلاقية وسياسية غير مقبولة، ثم إقامة نظريته السياسية على رأى منطقى مقنع عن العالم وعن الإنسان، مثل هذه المهمة الفلسفية

ليست بالمهمة المستحيلة، كما يتضح من أعمال هوبز وكانط وهيجل. لكن ذلك يتطلب تحليلا فلسفيًّا قويًّا وعمقًا فكريًّا وثقافيًّا وأخلاقيًّا كبيرًا، وفهمًا متعمقًا للتاريخ, وليس ذلك فى متناول الجميع. ولما كان الأمر مستعصيًّا حتى على أعتى المفكرين السياسيين بالغرب, فليس عجيبًا أن المجتمعات غير الغربية لم تنتج بعد فيلسوفًا سياسيًّا كبيرًا أو حتى عملا رئيسيًّا فى الفلسفة السياسية.

وهناك أسباب أخرى أيضًا لفشل المجتمعات غير الغربية فى إنتاج أعمال مهمة فى الفلسفة السياسية (***Parekh 1992, pp.549ff.***)، فبعض من يكتبون أعمالا عن النظرية السياسية يفتقرون إلى الموهبة كما يكرهون القيام بالأبحاث النظرية، أما بالنسبة للأكاديميين، وهم من يُتوقع منهم القيام بالأبحاث, فإن هناك عوامل أخرى. قد تنعدم الحرية الفكرية التى تتطلبها النظرية السياسية فى الدول التى تسيطر عليها الشيوعية والأرثوذوكسية الدينية، حتى فى المجتمعات الحرة كالهند مثلا فهناك حظر قوى للأسئلة التى قد يكون من شأنها أن تقلب الإجماع الأيديولوچى السائد أو أن تشجع شكلا من أشكال التطرف الدينى أو غيره، ثم إن المنظرين السياسيين عندما تواجه بلدانهم مشكلات عملية أو يُخشى على وجودها وتكاملها يجدون من الأجدى الانخراط فى معالجة هذه الأمور عن الخوض فى النظريات السياسية المجردة؛ كما لا يجدون احتياجًا حقيقيًّا للأعمال عن النظرية السياسية ومن ثم فليس هناك دافع إلى كتابتها؛ وفى المجتمعات التى لا تقدر الأكاديميين حق قدرهم، وحيث تندر الوظائف الأكاديمية، فإن الكثيرين من الطلاب الموهوبين يلتحقون بالكليات التقنية وكليات الطب والإدارة، أما الأقسام السياسية فيلتحق بها من لا يجد مكانًا آخر، وفى غياب التقليد الراسخ للنظرية السياسية فإن التدريب الفكرى الذى قد يحصل عليه الطلاب ضحل نسبيًّا كما أن مقاييس الحكم على أعمالهم سطحية بدرجة كبيرة. ولما كانت المشكلات التى تواجه المجتمعات غير الغربية مشكلات جديدة ولن تفيد معها الحلول السهلة المستعارة من الخارج, فإن التنظير لها يتطلب خرق الأنماط الفكرية القديمة التقليدية، مما يتطلب الشجاعة والثقة بالذات التى قد يفتقر إليها من عاشوا لعقود متتالية – وربما لقرون – تحت وطأة الاستعمار.

٢٧- الفكر السياسى الإسلامى

سلوى إسماعيل(*)

هناك قضيتان محوريتان فى الفكر السياسى الإسلامى فى القرن العشرين وهما متداخلتان: العلاقة بين الدين والسياسة، ودور الموروث الإسلامى فى المجتمع الحديث. بدأ تناول هاتين القضيتين منذ القرن التاسع عشر فى إطار مواجهة المجتمعات الإسلامية للغرب؛ بداية من غزو نابليون لمصر (١٧٨٩-١٨٠٣) ومرورًا بفترة نشاط البعثات التبشيرية المسيحية فى الدول الإسلامية والبعثات التعليمية الإسلامية إلى الغرب وانتهاء بالحكم الاستعمارى كان احتكاك المجتمعات الإسلامية بالأفكار وأساليب الحياة الغربية. من خلال هذه المواجهة تأثرت المجتمعات الإسلامية بالتقدم المادى هناك، وظهر ذلك جليًّا فى آراء المستشرقين وكتاباتهم وفى خطاب المفكرين المحليين ذى اللهجة الدفاعية أحيانًا الاعتذارية أحيانًا أخرى. وتبلورت إشكالية النهضة فى الفكر العربى والإسلامى. فى إسطنبول - مقر الحكم العثمانى - ظهرت أفكار الإصلاح ونوقشت مرارًا[١] كما ظهرت آراء الإصلاحيين الإسلاميين وأفكارهم فى الهند[٢]، أما فى إيران فقد عرفت فترة عرض الأفكار والمفاهيم الحداثية بـ"عصر بيدارى" أو عصر الصحوة وتقديمهم (*Mirsepassi 2000,p.56; Gheissari 1998, pp.14-15*)، وبنهاية القرن التاسع عشر كان الفكر الحداثى يتضمن الأفكار والمبادئ القومية.

فى مطلع القرن العشرين كانت مشكلة التخلف الحضارى تؤرق المسلمين. وقد صيغت الإشكالية الرئيسية فى إطار مشروع نهضوى للمجتمعات الإسلامية، وتشكل منطوق هذه الإشكالية كما ظهرت تفاصيلها عند المواجهة مع الغرب فى

(*) محاضرة فى سياسات الشرق الأوسط بجامعة أكستر

(١) للمزيد عن حركة الإصلاح فى تركيا العثمانية انظر Mardin (1962).

(٢) للمزيد عن الأفكار الإصلاحية لمفكرى شبه القارة الهندية انظر Brown (1999).

الفترة الحديثة، وتبلور الكثير من الاتجاهات الفكرية في فترة المواجهة تلك وتراوحت المواقف الفكرية وتعددت درجاتها من الحداثة الإسلامية إلى العلمانية(٣). تناولت الأسئلة الرئيسية أسباب التخلف والتدهور وشروط تحقيق التقدم، كما كانت قضايا الحكم جزءًا لا يتجزأ من هذا الجدل الدائر؛ حيث اختلف المفكرون الإصلاحيون بشأن أشكال الحكم السياسى ودور الحكومة فى المجتمع، وتضمنت آراؤهم إعادة تفسير لتعاليم الإسلام ومحاولات للمواءمة بين "الإسلام" و"الحداثة".

ويبدو أن القضايا والإشكاليات التى شغلت المفكرين الإسلاميين فى بداية القرن قد ظهرت مجددًا فى جزئه الأخير – وإن بصيغة جديدة، إذ أعاد المفكرون الإسلاميون العرب طرح أسئلة النهضة بينما واجه المفكرون الإسلاميون الإيرانيون مرة أخرى قضايا الأصالة والمعاصرة، ولا يعنى ذلك أن المفكرين المعاصرين قد أخذوا من الأفكار قديمها وأعادوا صبه فى قوالب جديدة أو أن الفكر الإسلامى قد تجمد. بل – كما سيأتى – إن الأسئلة القديمة أعيد تقييمها من وجهة نظر نقدية وطرحت لها إجابات جديدة. لكن ماذا عن الفترة ما بين نهضة مطلع القرن أو الخطاب الحداثى وبين الكتابات النقدية فى الفترة الأخيرة ؟ إن الفكر الإسلامى فى تلك الفترة قد تشكل بفعل الإطار التاريخى للتفاعل بين الغرب والدول غير الغربية وعلى وجه الخصوص تجربة التحرر من الاستعمار وظهور الدولة الأمة، فى تلك الفترة, توارى خطاب النهضة بينما احتلت أيديولوچيات الثورة والقومية مكان الصدارة؛ وبدت الدولة الأمة وقد استولت على مشروع الحداثة. وسواء فى تركيا الجمهورية العلمانية, أو فى مصر العربية الاشتراكية, فإن اللحاق بالغرب وبركب التنمية والتقدم كانت كلها قضايا تطالب بها الدولة الأمة. كانت القومية هى إطار سياسات الهوية التى وفقت ما بين الناس ومشروع الحداثة، وكان للتحديث كمبدأ للمشروع القومى, مكانة مهيمنة مدعومة بالجهاز القمعى للدولة، وتبلور هذا المبدأ المهيمن سواء عبر الخطاب الرسمى أو المعارض بدءًا من

---

(٣) للمزيد من التفاصيل انظر Hourani (1983) . وكذلك محمد عابد الجابرى Muhammad Abid al-Jabiri (1982).

أربعينيات القرن. لكن ظهور الحركات الإسلامية وتصاعدها فى الستينيات تحدى تلك الهيمنة مما ساعد على تفككها، تلك هى الخلفية التى أدت بالمفكرين الإسلاميين المعاصرين, فى عقدى السبعينيات والثمانينيات, إلى أن يعودوا مجددًا لطرح أسئلة النهضة والحداثة والأصالة.

هذا الفصل من الكتاب يتناول بعض القضايا الرئيسية التى عالجها الفكر السياسى الإسلامى منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن، ويغطى مصطلح "الفكر الإسلامى" – كما هو مستخدم هنا – كتابات المفكرين الذين يعملون داخل التقاليد الفكرية الإسلامية ويتناولون المفاهيم والتصنيفات الإسلامية، واستخدام هذا المعيار لاختيار الكتابات والمفكرين يقصى المفكرين المسلمين العلمانيين عن عميق الدراسة، لكننا ألمحنا إلى أفكارهم ومناقشاتهم من خلال حواراتهم مع المفكرين الإسلاميين، كما ينبغى التنويه إلى أن الكثير من الكتابات المختارة للدراسة لا تعالج القضايا السياسية بالمعنى الضيق لكنها فى معالجتها لقضايا الفلسفة والثقافة والتاريخ تجسد الجدل الدائر حول أسس المجتمع ومصادر المعرفة والمقاييس المعيارية التى ينبغى أن تقوده.

الصحوة الأولى: الإسلام والحداثة

إن أساس إشكالية الصحوة فى الفكر الإسلامى هو البحث عن العوامل الكامنة خلف تقدم الغرب (الآخر) وتخلف المسلمين (الذات)، وكيفية خلق الظروف الملائمة لقيام حضارة إسلامية جديدة. هذه الإشكالية بنيت على أساس قراءة مواجهة الغرب باعتبارها حدثًا بين قوى متكافئة، فى هذا السياق حاول الجانب "الأضعف" أن ينفى عن نفسه تهمة الدونية، وقد تصور محاولو الإصلاح من الداخل إمكانية التوفيق والمواءمة بين الإسلام والتقدم, فى حين كان آخرون مع الخروج الكامل عن التراث. فقد نادى– مثلا– الإيرانى مالكوم خان *Malkom Khan* بتبنٍ كلى إجمالى لعادات الغرب (*Mirsepassi 2000, p.63*)، وما يعنينا هنا هم

المفكرون المدافعون عن التراث وهم يحاولون الانخراط فى تحدى الحداثة الغربية. ونتاج تلك الجهود هو ما يعرف بـــ "الحداثة الإسلامية" التى كان أهم ممثليها محمد عبده وتلميذه رشيد رضا(٤).

مبادئ الإصلاح عند محمد عبده لابد أن تكون مستمدة من الـــدين، ومـــصادر التجديد يمكن أن نجدها فى الشريعة – من قرآن وسنة، ولكى يستطيع المـــسلمون أن يتعاملوا مع القضايا المعاصرة، عليهم الاعتماد على المبـــادئ الأساســـية للـــشريعة. وأثناء ذلك فإن العقل هو المبدأ الهادى وهو ما يعنى رفض كـــل التفاســـير القديمـــة. وبإعلاء شأن العقل فوق النقل أو التقليد يقدم محمد عبده مبدأ المصلحة (أى ما ينفـــع الناس) باعتباره الأساس الأخلاقى والمعيارى وراء التشريع والقواعد؛ حيث يـــصبح العقل حرًّا فى التعامل مع قضايا العصر عند تجاوزه قيود التقاليد وأصفادها. ويـــساند الوحى العقل فى هذه المهمة، ورغم أن محمد عبده كان يـــرى أن العقـــل والـــوحى متسقان، فإنه فى التحليل الأخير افترض للوحى دور الريادة. إذن, فبينما العقل قـــادر على تمييز الصواب من الخطأ دون اعتماد على الوحى فإن احتمال خطئه قائم نتيجة لقيود السياق، وهنا لابد للعقل من أن يذعن للوحى (***Kerr 1966, pp.107-8***).

يرتبط النظام والاستقرار والتقدم فى فكر محمد عبده بالقواعـــد الأخلاقيـــة، وفى تأثره بأفكار القانون الطبيعى الغربى فى عـــصره, كـــان يـــرى أن التقاليـــد والأعراف الأخلاقية كامنة فى الطبيعة يمكن إدراكها بالملكات العقلية وأن الـــوازع الدينى للسلوك يوضع فى ضوء قوانين الطبيعة وأحكامها. ويبدو أنه أقـــام تمـــاثلا وتطابقًا ما بين الأخلاقيات الدينية والفطرة؛ فعلى المستوى الفردى يوجـــه الـــوازع الدينى السلوكيات والخيارات الأخلاقية، وعلى المستوى المجتمعى تـــدعم عقلانيـــة الإسلام التقدم بتأكيدها مبدأ المنفعة الذى يوجه التحركـــات والخيـــارات الجمعيـــة ويكشف المبادئ العامة التى ينبغى أن تقود المجتمع, التى تـــوازى تمامًـــا قـــوانين الطبيعة. فالإسلام, كدين عقلانى, يحتوى مبادئ الفعل الاجتمـــاعى ويقـــدم دعـــائم

---

(٤) الشرح التالى لفلسفة عبده ورضا مستقى من Kerr (1966).

المجتمع الحديث، وكما عبر عن ذلك "عزيز العظمة" بإيجاز بليغ، فإن الإسلام فى فكر محمد عبده "تحول إلى دين طبيعى، وإصلاح المجتمع به يتم بتجريده من الشوائب التاريخية التى علقت به وتنقيته منها وإحياء حسه الأصلى وجوهره الكامن فى نصوصه الأصلية حتى يكون لها معنى مواكب للعصر، بحيث يصبح القانون الإسلامى نوعًا من القانون الطبيعى" (***al-Azmeh 1993, p.53***)، ولكون الإسلام الذى يتم إصلاحه لدى محمد عبده إسلامًا يقر المنفعة وينزع إلى الطبيعة ويُعمل العقل فهو منفصل عن الإسلام التاريخى, ويتخذ شكلا ومحتوى يقره العقل ومصالح العصر، ويقال إن هذه النزعة الفكرية لدى عبده طغت على كل الأفكار الأخرى لمعاصريه للتطور إلى حداثة علمانية (***Hourani 1983, pp.144-5***).

تطرقت الأفكار التى حاولت التوفيق بين الإسلام والحداثة إلى قضايا الحكم، فعلى سبيل المثال أكد محمد عبده التوازى والتشابه بين الأشكال الديمقراطية للحكم ومبادئ إسلامية معينة كمبدأ الشورى الذى اعتبره مساويًّا للتشاور الشعبى فى البرلمان، أما رشيد رضا, فقد نقح تعاليم القرون الوسطى بهدف إرساء مبادئ الإصلاح, كما أوضح مالكوم كير ***Malcolm Kerr***؛ وعنيت القضايا الرئيسية بطبيعة السلطة وأسس التشريع ومصادره والجهاز المسئول عن تطبيقه وبداية كان السؤال المطروح هو: هل السلطة روحية أم زمنية؟ ثم بالتالى: هل الحكم ثيوقراطى أم علمانى؟

كان من رأى رشيد رضا, الذى أيد إحياء الخلافة, أن السلطة السياسية سلطة زمنية مؤقتة لكنها فى الوقت نفسه تخضع لتعاليم الدين ونواميسه، وهذه الصياغة تحمل الكثير من الشد والجذب القائم فى الفكر السياسى الإسلامى الحديث. معظم المؤيدين لشكل من أشكال الحكم الإسلامى اليوم يؤكدون أنهم لا يهدفون إلى إقامة حكم ثيوقراطى، فالحاكم لا يُختار على أساس سلطته الدينية أو الروحانية، بل هى مسألة تطبيق للقوانين التى تحفظ للدولة طابعها الإسلامى. بعبارة أخرى, فإن التشريع هو المجال الذى تتحقق فيه الطبيعة الإسلامية للحكم. فى الوقت نفسه, كان

رضا– مثل المؤيدين الحاليين لقيام الدولة الإسلامية– يواجه مشكلة مدى مطابقة القانون للظروف والأحوال المعاصرة، وكان حله لتلك الإشكالية, وهو الحل الذى مازال يلهم الكثيرين, هو التشديد على أن القواعد والقوانين الحاكمة للمجتمع لابد من تطويرها لتلمس ضروريات المجتمع وحتمياته فى أى زمن وتفى بمرامها وتقوم بإشباعها، ولابد فى الوقت نفسه من أن تبقى فى إطار الشريعة التى– أى الشريعة– تقدم عموم المبادئ والأسس التى تحكم كل ما فى المجتمع من معاملات. النقطة الأخرى بشأن مبادئ الشريعة الجامعة هى فكرة أن مجالات الإدارة والسياسة تقع رهن تصرف الحاكم والمجتمع (***Kerr 1966, p.189***). إذن, فبالإضافة للرأى القائل بأن قواعد الشريعة ذات طبيعة عامة شمولية تسمح بالتأقلم مع مصالح المجتمع, فإنه يبدو أن هناك مجالات وأمورًا لا يمكن إعمالها فيها، فما الذى يضمن إذن إسلامية الحكم؟

واعيًا بهذه المعضلة، راح رشيد رضا يبحث عن آليات لفرض قيود على إساءة استخدام السلطة والانحراف عن المبادئ العامة للشريعة، تلك القيود تنبع من ضرورة تشكيل القوانين وفقًا لإجماع ممثلى المجتمع–"أهل الحل والعقد"، وسمح رضا بأن يتسع مجال "المصلحة" ليشمل الكثير من الاحتياجات الاجتماعية المعاصرة وليس مجرد القراءة الحرفية للنصوص والأحاديث (***Kerr 1966, p.199***)، كما يمكن تجنب الأخطاء فى الحكم والتفسير عن طريق الإجماع والرجوع إلى القرآن والسنة كمصدرين للتشريع. فإذا ما فسر القرآن والسنة لن يكون هناك خلاف، بيد أن هذا الحل غير كافٍ. فهو يستتبع الانتقال من المستوى التجريبى للتفسير إلى المستوى المثالى للوحى الإلهى, مخفقًا– فى الوقت نفسه– أن يعالج قضية غياب العلاقة المباشرة بين النص والقرائن أو بين المتن والسياق، وحقيقة كون التفسير أولا وأخيرًا عملا يقوم به بشر (***Kerr 1966, p.203***).

أما فى الشئون الإجرائية للحكم, فإن رضا يتعامل مع مسألة السلطة والشرعية فى إطار الفكر السياسى الإسلامى فى القرون الوسطى، ولذلك يخفق فى

تقديم حلول لمشكلات السلطة وسبل ضمان قيام حكم شرعى وإقامة العدل والإنصاف فى حال إساءة استخدام النفوذ، ذلك لأن رضا, فى تحديده للحاكم بأنه أفضل المؤهلين للخدمة من وجهة نظر الجماعة "أهل الحل والعقد", أهمل تحديد معايير عضوية الجماعة، وهى العملية التى تحدد خصائص الحاكم وأساليب إقامة الشرعية وسحبها فى حال الإخلال بها (***Kerr 1966, pp.159-64***).

كانت العلاقة بين الدين والسياسة موضع جدل مكثف فى الجزء الأخير من القرن العشرين مع تصاعد الحركات التى تعارض شرعية الحكم العلمانى وتطالب بحكومة إسلامية، ففى الجزء الأول من القرن ظهر عالم دين تفاعل مع مختلف ضرورات العصر وحتمياته, وهو على عبد الرازق الذى أنكر وجود شكل إسلامى للحكم، كتب على عبد الرازق فى وقت قوضت فيه دعائم الخلافة (١٩٢٤) مؤكدًا الطبيعة العلمانية للحكم فى الإسلام، ففى كتابه "الإسلام وأصول الحكم" (١٩٢٥) راح يؤكد أن مؤسسة الخلافة لا أساس لها فى الإسلام (***Hourani 1983, pp.185-6***)، ثم إن شكل السلطة السياسية لم يكن مبدأ جوهريًّا فى الإسلام. وبالتالى فمن الخطأ الاعتقاد بأنه لم يكن هناك فصل بالضرورة بين الدين والسياسة، وافترض عبد الرازق فرقًا واضحًا بين الرسالة الدينية للنبى محمد والدولة التى أرسى دعائمها.

عادت آراء على عبد الرازق عن الخلافة للظهور من جديد فى الثمانينيات والتسعينيات ردًّا على الدعاوى الإسلامية، فقد تولى محمد سعيد العشماوى وفرج فودة مثلا إعادة قراءة الفترة الأولى من الإسلام بهدف إثبات دنيوية نظام الحكم (***Al-Ashmawi 1996; Fuda 1988***). لكن, قبل أن ننتقل إلى الجدليات الحالية ينبغى أن نتفحص بعض التحولات المهمة فى توظيف الدين فى هذه المرحلة وفهم دوره فى السياسة والمجتمع، وقد ارتبطت كل تلك التحولات ارتباطًا وثيقًا بالتطورات التاريخية مثل ظهور الفكر السياسى القومى والصياغات المحلية لمشروع الحداثة.

كانت القومية وتحديات الحداثة ضرورية لتشكيل مفاهيم حداثية عن الإسلام وعن تاريخه القديم وحياة مؤسسه، كما كانت طائفة من الأدبيات- التى أنتجها مفكرون وأدباء فى مصر فى الثلاثينيات والأربعينيات تحت اسم إسلاميات -أداةً لتفسير الدين باتساق مع الحداثة ووفقًا لروح العصر (***Dajani 1990; Sabanegh n.d.***)، وهى فترةٌ تميزت بالأفكار والمؤسسات الليبرالية، كان الكُتاب أنفسهم جزءًا من التوجه الليبرالى. وتظهر الأسس المنطقية وراء محاولاتهم فى سياق كتاباتهم التى واكبت ظهور حركة دينية سياسية ألا وهى جماعة الإخوان المسلمين, كما واكبت استمرار الاحتلال البريطانى وطائفية السياسة وهجمات البعثات التبشيرية الغربية(٥). دفعت تلك الظروف الكتاب إلى أن يأخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن الإسلام وتوثيق دعوى المسلمين إلى الحضارة عن طريق إنتاج مؤسسة إنسانية عقلانية، وأدت محاولاتهم إلى إنتاج عدة كتب عن سيرة الرسول وصحابته، كان من أهم ما ميَّز تلك السير هى محاولتها أن تكون علمية، ومثل محمد عبده كان كُتاب الإسلاميات يحاولون إثبات أنه لا يوجد فى الإسلام ما يتعارض مع العلم، حتى إن أحد أهم الكتاب الدينيين أشار فى مقدمة إحدى السير أن الكاتب أخضع جميع الوثائق لسلطان العقل ولم يأخذ أى شىء على علاته (***Sabanegh n.d.***).

كان الهدف المحورى لتلك الكتابات هو تأكيد منطقية الدين وعقلانيته وإثبات أن نسقه الأخلاقى الاجتماعى يواكب الأخلاقيات الإنسانية السائدة فى العصر الحديث (***Sabanegh n.d.***)، وهكذا أعيد كتابة التاريخ الإسلامى الباكر من خلال القيم الحديثة وخُلِع عليه إطار معيارى كان يظن أنه متوافق مع القيم والمبادئ الغربية (***Sabanegh n.d.; Smith 1973***)، وتم تضمين هذا الأسلوب أو النمط لإثبات العقلانية والليبرالية فى المشاريع القومية للتطوير، بيد أن القوى الثورية اتخذت مسلكًا آخر بعد أن ملكت زمام جهاز الدولة وخلعت على نفسها رداء

(٥) هناك خلاف حول وضع هذه الكتابات وأهميتها فى تاريخ الفكر المصرى والعربى والإسلامى. انظر Smith (1999) و Gershoni and Jankowski (1997).

القومية ومعاداة الاستعمار،وأصبحت مبادئ الاشتراكية والشعبوية واشتراكية الدولة فى الكثير من الأحيان هى الأيديولوجية الحاكمة، فكانت محاولات تطويع التقاليد والمبادئ الإسلامية لخدمة تلك التوجهات الجديدة. ومن هنا كان التأكيد على الاشتراكية الإسلامية (***Enayat 1982, pp.138-50***).

سياسات الأصالة والهوية: الإسلام والعمل الثورى

كانت الحداثة الإسلامية, كما مثّلها محمد عبده تهدف إلى إزالة الصعوبات وحل المشكلات العملية التى تواجه المسلمين فى علاقتهم بالغرب، وتشكلت الحلول بفعل نظرة غائية للتاريخ دمجت الأفكار الحداثية عن التقدم والتطوير، بيد أن محاولات تضمين الذات فى هذه الحركة العالمية لم تنجح، كان محمد عبده يرى أن الشريعة لديها إجابات عن كافة الأسئلة المطروحة تتفق وروح العصر، ولما كان العصر عصر سيادة الغرب والملحمة السائدة هى ملحمة انتصاره فإن الحلول والإجابات كانت تبنى على المقدمات التى تفرضها هذه السيادة، كانت تلك المقدمات وتداعياتها هى تحديدًا موضوع النقاش والبحث بين المفكرين الذين أعادوا طرح أسئلة الهوية والأصالة، استتبع ذلك الخوض فى بحث العلاقة بين الدين والعقل، وبين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية وبين النظرة إلى حركة التاريخ والمسئولية الفردية، تناول المفكرون الإسلاميون تلك القضايا من مختلف الاتجاهات, معملين مبادئ فكرية مختلفة، وبالتالى فقد كانت الحلول المقدَمة جد متباينة، وسوف نطرح هنا- بغرض التبسيط- اتجاهين محددين. أحدهما فضّل العمل كتعبير عن الأصالة, أما الآخر فأعطى الأولوية لمعرفة الذات. الأول ارتبط بالسياسات الثورية للإسلام النضالى, أما الثانى فعنى بإعادة صياغة التراث الإسلامى على أسس نقدية. والمنهجان ليسا منفصلين عن بعضهما وإنما يتضمنان اهتمامات وأهدافًا مشتركة مثل السعى إلى تحرير الذات ومساءلة التراث للتوصل إلى حلول لمشكلات العصر، ربما لا يكون ذلك كافيًا لتجسير الفجوة بين المنهجين، ورغم ذلك تبقى

المصالح المتداخلة التى تقودهما. فى هذا الصدد ينبغى أن نــدرس موقــف محمــد إقبال، الذى رفع شعار "الهوية" فى أوائل القرن، وإليه يعود الفــضل فــى إرســاء دعائم پاكستان كدولة قومية إسلامية، وكان إصراره على ضرورة معرفة الذات هو الأرضية المشتركة بين فكر دعاة العمل والفكر النقدى لدى مجددى التراث[٦].

انخرط إقبال فى دراسة المشروع الغربى للحداثة فى مقابل التدهور الحادث فى الشرق، فألف كتابًا نقديًا عن كل من الشرق والغرب موضحًا السبل التى يمكن بها تهدئة التوتر الناجم عن المواجهة بينهما، كما أشار إلى خطأ الغرب فى رفضه للدين تفضيلا للعلم ونشر المادية التى تحط من شأن الإنسان، كذلك ألقى باللوم على الشرق لهجره المنطق الاستقرائى وتفضيله الدين كوسيلة وحيدة للفهم والتدبر ممــا أدى إلى عدم التعمق فى العلم والفلسفة، وجد إقبال الحل للتوتر فيما بين المــوقفين, وكلاهما منحرف عن الحق، وجده فى إرساء مفهوم عن الذات باعتبارهــا جــوهر الوجود، ارتكز السبيل الذى رسمه إقبال على الرأى بأن النزوع إلى معرفة الــذات يتحقق عن طريق الوحدة مع المقدس، فالذات الحقة للمسلم تتحقــق فــى التوحيــد (التوحيد هنا يعنى التماهى مع الخالق). أما الحلول التى قدمها إقبال فهى تتمحــور حول سياسات الأصالة وتأكيد الهوية الملائمة للحاضر، وفى تأمله للظروف الثقافية للمسلمين, نادى بضرورة الحفاظ على الهوية فى مواجهة آثار التآكل التى يأتى بها التقليد الأعمى للغرب، مناهضةً لتلك الآثار، اقترح إقبال "العودة إلى الذات" كسبيل إلى الحق، وفكرة العودة إلى الماضى أو إلى الجذور كضرورة للأصالة – ومن ثم تحقيق الذات – هى فكرة يمكن أن نجدها فى كل من كتابــات الإســلام الثــورى والدراسات النقدية للتراث، وهى تعكس الرغبة فى استعادة وحدة الذات ومــن ثــم وحدة التاريخ.

كان فى إطار الحداثة العلمانية المتبناة فى بلدان إســلامية كتركيــا وإيــران ومصر أن ظهر خطٌ واضحٌ للفكر السياسى الإسلامى، كان نقــد فكــرة الاقتــداء

---

(٦) هذا التوضيح لأفكار إقبال يعتمد على العرض الذى قدمه Robert D.Lee فى كتابه (1997, pp.57-82).

بالغرب عنصرًا رئيسيا للانتقال إلى فكر التأسلم، ظهر فى الستينيات نقدٌ مفصلٌ للغربنة يمثله كتاب "الابتلاء بالغرب" لجلال آل أحمد, وهو تشخيص مفصل للعلل التى أصابت إيران فى العصر الحديث (***Gheissari 1998; Borourjerdi 1996; Mirsepassi 2000***). حيث يرى أن "التسمم بالغرب" أو "مرض الغرب" هو المرض الذى ضرب بلاده وأصابها، وسببه راجع إلى هجران التراث التقليدى وتبنى الأساليب الغربية على نحو سطحى مصطنع، ذلك النقد للغربنة يشير إلى اغتراب الإنسان عن جذوره وهويته الحقيقية، ومحاكاة الغرب واحتذاؤه يعمقان هذا الاغتراب ويؤكدان عدم أصالة المحاكين.

ظهرت فكرة الاغتراب عن الذات وضرورة الصدق معها فى الكتابات الإسلامية التى رفضت الفصل بين الإسلام والسياسة وجعلت للدين دورًا سياسيًّا، فالإسلام فى هذا التوجه الفكرى يبدو أيديولوچية ومنهجًا لتقديم أسس العمل الثورى، وقد قدم مفكرون مثل سيد قطب وعلى شريعتى وآية الله الخمينى قراءة للمنهج الإسلامى تثبت أن العمل عنصر من عناصر الإيمان. كانت هذه القراءة فى إطار ظروف سلطوية الحكام وإساءتهم استخدام السلطة، وشرعت تضع أسس العمل الثورى من جانب المسلمين، ودعت إلى الفعل الجمعى الشعبى رغم أنها- فى بعض الأحيان- أيدت منظور زعامة النخبة وتسليم مقاليد الأمور إلى علية القوم.

كانت كتابات سيد أبو الأعلى المودودى أولى الكتابات المنظمة التى أبرزت الشق السياسى فى الإسلام، فقد وضع برنامجًا للإصلاح يعتمد على نظرة معينة للإسلام تؤكد البعد الاجتماعى للإيمان؛ فالعلاقة بين الإنسان والخالق علاقة خضوع من جانب الإنسان لسلطان الخالق وسيادته وحكمه وهذه العلاقة تتحقق فى العالم الاجتماعى؛ هذه الصياغة أثارت جانبًا مختلفًا لمفهوم التوحيد (وحدانية الله). وبالاختلاف عن فكرة إقبال عن الوحدانية باعتبارها معرفة الله, كان التوحيد لدى المودودى يعنى معرفة أن السيادة والحاكمية لله. حاكمية الله تكمن فى تطبيق أحكامه،

ومن ثم فإن الخضوع لله يستوجب إقامة نظام إسلامى يجسد روح التوحيد. وبالتالى فإن إقامة الدولة الإسلامية تمثل شرطًا مهمًا لتحقيق الإيمان، فالدين لا يعنى بمعرفة الله فحسب وإنما هو ينظم معتنقيه, ويدفعهم للفعل (***Nasr 1996, p.57***).

أصبح المفهوم السياسى عن الدين لدى المودودى فكرًا محوريًّا فى أعمال المفكرين الإسلاميين الأصوليين وخاصة سيد قطب، بيد أن الانخراط فى الإسلام السياسى ظهر وأخذ يتشكل بفعل العوامل الاجتماعية التاريخية القائمة، ترجع جذور الفعالية الإسلامية السنية إلى جماعة الإخوان المسلمين وأفكار مؤسسها حسن البنا، الذى دعا إلى دور أعمق وأكبر للدين فى تنظيم العلاقات الاجتماعية والمجتمع ككل، كان فكره يؤكد المثل العليا والخلق المحافظ كدعائم للمجتمع، وفى فكر سيد قطب أخذت القضايا الأخلاقية التى صاغها حسن البنا بعدًا أعمق وشرحًا أوفى وتم تفصيلها بنظرة عملية عن المجتمع وسبل التغيير، كما استخدم سيد قطب مفهوم الجاهلية ليصف المجتمعات الإسلامية المعاصرة (***Qutb 1989***).

انتشرت كتابات سيد قطب كتعليق على المجتمع المعاصر معبرة عن السخط على أساليب الحياة الحديثة والرفض التام للنظم والمؤسسات المنحرفة عن النموذج الإسلامى، فى فكر سيد قطب تكمن فكرة أن الإسلام ليس مجرد دين فحسب، وإنما هو منهج ونظام حياة، وهو ما يدل على اتساق الروحانيات والدنيويات وغياب أى انفصال بين الدين والسياسة، منطلق هذه النظرة هو مفهوم التوحد الذى يجسد العلاقة بين الله والإنسان فى إطار الخضوع لعظمة الخالق وجلاله. فكرة التوحد هذه تتفق مع فكر المودودى لكنها تظل بعيدة عن فكر إقبال. وحدانية الله فى فكر سيد قطب تظهر وتتضح فى تطبيق القانون، ولهذه الفكرة تداعيات ونتائج مهمة, إذ إنها تؤدى بالمسلم إلى أن يكون من رعايا الله يطيع قوانينه تعالى.

اهتم سيد قطب فى باكورة كتاباته بقضايا العدل الاجتماعى والفساد والسلطة السياسية، ورسخ فكرة أن شرعية الحكم تكمن فى تطبيق القانون وليس فى السلطة الروحية للحكم، ثم ذهب إلى توضيح الفعالية الإسلامية مستلهمًا نظرة ميتافيزيقية

للمجتمع فى التاريخ. فهو يرى أن معرفة الله تتحقق من خلال الوحى المُعاش؛ إذ على المجتمع المؤمن أن يخضع للقضاء والقدر الذى هو تخطيط الله (*Abu Rabi' 1996*). ففى عصرنا الحاضر الموصوم بالجاهلية يمثل مجتمع المؤمنين الطليعة المناضلة ضد التشوه والاغتراب، طابق قطب بين الاغتراب والانحراف الذى سببته الظروف المعاصرة عن مبدأ التوحيد، وقد استتبع ذلك خضوع الفرد لآخرين أو عبوديته لمطالب مادية (*Abu Rabi' 1996, p.141*). جوهر نقد سيد قطب للحداثة هو أنها رفعت منزلة العقل جاعلة منه السلطة المرجعية الأولى والأخيرة والنهائية، رغم أن الحقائق الدينية لا تحتاج إلى الإذعان للعقل، وقد اعتمد على الكتابات الغربية لإثبات هذا النقد حيث وجد أفكارًا تعبر عن عدم افتتان الغرب نفسه بالحداثة فى كتابات مفكرين مثل برتراند راسل **Bertrand Russell**[٧].

"العقيدة" هى المفهوم المحورى فى فكر قطب لتحقيق أسلوب الإسلام فى الحياة, وهى ليست مجرد مجموعة معتقدات وقيم لكنها حالة وجود وتحقيق لتحرر الفرد من عبوديته لغيره من البشر (*Abu Rabi' 1996, p.141*). العقيدة أسلوب فعال لربط العالم بعضه ببعض وتأكيد خضوع الإنسان لله الذى فى الوقت نفسه تحرر الإنسان وانعتاقه من كل ما هو دون الله، والعقيدة, باعتبارها أسلوبًا فعالا لفهم النص وتفسيره, تضمن استمرارية العلاقة بالمبادئ العامة للوحى (*Abu Rabi' 1996, p.187*). ينبغى, رغم ذلك, ملاحظة أن هذه النظرة المتطورة التحررية للنص ليست دائمة، كما أنها تصطدم أحيانًا بحرفية سيد قطب (*Akhavi 1997*). فهو – من ناحية – يؤكد أن المعانى ثابتة ومتضمنة فى صلب النصوص، ثم – من ناحية أخرى – يُؤثِر أن يتجنب التفسيرات الموجودة فى التراث، قدم قطب قراءته "المُلهَمة" للقرآن، وحاول أن يضع أسلوبًا تفاعليًّا للقراءة (تصور إسلامى)، ويبدو أن حل هذا التوتر يكمن فى فهم المفسر ومدى استنارته، لكن هذا يفتح المجال أمام دعاوى غير عملية للوصول إلى الحقيقة.

---

(٧) اعتمد قطب على نقاد الحداثة فى الغرب وخاصة أليكسس كاريل Alexis Carrel، وللمزيد عن تأثير كاريل على قطب انظر Choueiri 1997. وعن التشابه بين نفور قطب من الحداثة ونقد الحداثة لدى مفكرى الغرب المعاصرين من أمثال Alasdair MacIntyre و Charles Taylor انظر Euben 1990.

يضم مفهوم العقيدة هذا كل جوانب حياة الفرد وأصبحت له أهمية كبيرة فى المجال السياسى تحديدًا. فالعقيدة – كشكل فعال للوجود– تضع المسلم فى موقف المقاومة ضد الظلم والفساد وإساءة استخدام السلطة، كما أنها تحتم على المسلم أن يكون فاعلا، وكان لهذا الالتزام مكان الصدارة فى فكر الإسلاميين المتشددين بدءًا من السبعينيات، ومع هذا الفهم للعقيدة هناك فكرة الفعالية التى هى واجبة على المسلم ومسئولية ملقاة على عاتقه لغرس "حاكمية الله" وإعلائها والقضاء على جاهلية العصر، هذه المسئولية أو الالتزام يدل عليها مفهوم "الجهاد"، فالعقيدة على ضوء قراءة سيد قطب للمجتمع المعاصر تضع مسئولية الجهاد على عاتق المؤمنين. إذ عليهم أن يحاربوا اغتصاب حكام اليوم لسلطان الله، وفى ظل "الجاهلية المعاصرة" فإن الجهاد يقع على عاتق الطليعة المؤمنة: القلة من المؤمنين الذين يدركون الاعتداء على حاكمية الله، وضرب سيد قطب لهذا الجهاد مثلا بالتجربة المكية داعيًّا إلى هجرة مجتمع الجاهلية استعدادًا للمواجهة.

فكرة الجهاد كأساس للدين نجدها عند المفكر الإيرانى على شريعتى؛ وكما فعل سيد قطب رسم شريعتى بدقة إطار الفعالية الإسلامية النضالية، كما يمكن أن نجد أصداء أصولية سيد قطب فى استشهاده بالشعار الذى رفعه الإمام الحسين "الحياة عقيدة وجهاد"؛ ومرة أخرى فإن المزج بين نظرية وحدانية الله وتوحيده وتطبيقها هو سبيل المسلم إلى الهداية والرشاد فى هذا العالم (***Enayat 1982, p.155***)؛ فوحدانية الله تعبير عن وحدة الكون، فى حين يتنافى الصراع والتضاد وانقسام المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع وحدة الكون ولذا ينبغى مقاومة هذا التناقض حتى تتحقق مبادئ التوحيد (***Enayat 1982, p.156; Akhavi 1983, p.128***). الدين – وهذه مبادئه – يمثل أيديولوجية أصولية ذات قوة تحريرية تشعل حماسة المسلمين لمحاربة الظلم وهيمنة الغرب وسطوته الاقتصادية والثقافية (***Gheissari 1998, p.101***)، وبينما يرجع سيد قطب, السنى, جذور فكرة الجهاد إلى بداية مرحلة تأسيس الدولة الإسلامية فى تجربة مكة والمدينة, فإن شريعتى يرجعها إلى بداية التاريخ الشيعى.

يربط شريعتى بين فكرة الصراع الدينى بين الخير والشر ومعانى الثورة الاجتماعية؛ فعلى الصعيدين الروحانى والاجتماعى، يحقق الجهاد نقلة من الحالة الأدنى للذات إلى الحالة الأفضل والأسمى (*Gheissari 1998, p.105*)، وتدخل العقيدة– فى تفعيلها للقدرات الثورية للفرد– نطاق إعادة بناء الذات. فى رأى شريعتى أن عملية التحول تحدث فى إطار مؤسسى تكون فيه "للمفكرين المستنيرين" مواقع الريادة (*Borourjerdi 1996, p.111*)؛ وتوازيًا مع فكرة سيد قطب عن الطليعة واتساقًا معها رأى شريعتى أن الإسلام كأيديولوچية وعقيدة ينظم المجاهدين والمثقفين والمفكرين ويقوم بتعبئتهم (*Borourjerdi 1998, p.111; Shariati 1986, pp.29-70*)، ومثل الطليعة عند سيد قطب، فإن المفكرين المجاهدين عند شريعتى لديهم القدرة على إعادة تفسير النصوص ورسم طريق التحول. والحقيقة أن فكرة شريعتى عن الإسلام كأيديولوچية لها محتوى فكرة قطب نفسها عن "العقيدة". فالأيديولوچية توجه الفرد فى أفعاله وشكل علاقاته (*Gheissari 1998, p.102*). كانت نظرة شريعتى عن الإسلام نظرة سياسية تمامًا إذ إنها تقدم أيديولوچية ثورية لتعبئة الناس، مدعومة بالتأويل الثورى للقرآن وبداية التاريخ الشيعى، وفى الوقت نفسه فإن السلطة الدينية تظل هى المسئولة عن استمرار الظلم والحكم المطلق.

انتقل شريعتى من موقعه كمفكر من العالم الثالث إلى علاقات القوة بين الغرب والدول غير الغربية (*Shariati 1986*)، ورأى فى فرض الحداثة أداة للتشبه عن طريق محو الثقافة الأصلية وتدمير القيم والتقاليد الأخلاقية (*Gheissari 1998, p.100*)، وبالتالى أكد ضرورة العودة إلى الذات (*Shariati 1986, p.62 and note 22*)، بيد أنه – على عكس فرانز فانون – يرى الدين مكوّنا أساسيًّا من مكونات الهوية لمقاومة الزحف الثقافى الغربى العاتى، وكانت إعادة تأكيد الهوية حلا مقترحًا لمشكلة الاغتراب والتحرر من هيمنة الغرب وسطوته.

وجود رسالة ثورية فى الفكر الإسلامى أمر يميز الإسهامات النظرية واللاهوتية والأيديولوجية لعدد من مفكرى الشيعة والسنة. وقد تبلورت الأصولية الشيعية مع تأكيد دور العلماء كزعماء للإصلاح وولاة على الحكم فى المبدأ الذى أرساه آية الله الخمينى عن ولاية الفقيه[٨]. فى إطار الفكر الشيعى حاول الخمينى أن يجد حلا لمشكلة الحكم التى سببها غياب الإمام (حيث إن الإمام الثانى عشر غائب منذ القرن العاشر)[٩]. وبدلا من ترك الحكم ليصول فيه ويجول حكام فاسدون من أمثال الشاه, رأى الخمينى ضرورة منح الفقيه وسائل الحكم، وبينما الأحكام الشيعية التقليدية لا تشجع انخراط الفقهاء فى السلطة السياسية فقد تركت المجال مفتوحًا للفعالية (***Rose 1983, pp.166-88***). فكان للعلماء– وعلى الأخص المجتهدين (أى المتخصصين فى تفسير الشريعة) – الحق المتفرد فى تفسير القانون الإسلامى حسب المدرسة الأصولية (التى تأسست فى منتصف القرن الثامن عشر وكانت لها السيادة منذ منتصف القرن التاسع عشر)، وقد قام المجتهدون البارزون بتقديم التفاسير التى تتعلق بالتطبيقات الأساسية للدين (***Mottahedeh 1995, p.321***).

كان تجديد الخمينى يتمثل فى وضع مسئولية الحكم على عاتق الفقهاء وذلك اتفاقًا مع علمهم بشرائع الدين، كانت مرجعيته فى ذلك إلى القرآن والعديد من مصادر التراث (***Bayat 1989, p.351; Rose 1983***)، وبناء على ذلك فإن الفقهاء ليسوا مجرد خبراء فى الشريعة وإنما هم مفوضون من قِبل الله والأئمة فى الشئون السياسية كما فى الشئون الدينية (***Bayat 1989, p.351***)، انتقد الخمينى العلماء لخضوعهم للحكام ولخيانتهم الثقة كخلفاء للأئمة، وهو ما يعنى أن العالِم– مع امتلاكه لنواصى المعرفة وشجاعة الخلق – قادر على أن يرقى إلى منزلة كبار

(٨) يوجد شرح تفصيلى لهذا المبدأ فى كتاب الخمينى الصادر عام ١٩٨١ بعنوان "حكومة إسلامية".

(٩) يعتقد الشيعة أن الإمام الثانى عشر "محمد المهدى" اختفى من العالم المادى لكنه يتواصل مع الجماعة من خلال أربعة نواب له متتابعين، وقد استمر ذلك لمدة سبعين عامًا وهو ما يعرف بغيبة الإمام الصغرى. لكن بعد وفاة المندوب الرابع لم يعين الإمام أحدًا كما لم يحمل هذا اللواء أحد، وهو ما يسمى بغيبة الإمام الكبرى ويعود تاريخها إلى عام ٩٤١ ميلادية.

الفقهاء وأن تكون له سلطة على الناس (*Mottahedeh 1995, p.321*)، ثم إن على المجتهدين الآخرين الخضوع له. فكرة ولاية الفقيه هذه كانت موجودة فى المادتين (٥) و (١٠٧) لسنة ١٩٧٩ فى الدستور الإيرانى وتمت مراجعتها فى سنة ١٩٨٩ (*Arjomand 1993, pp.88-100*)؛ وبصفة تطبيقية فإن الفقيه الأعلى– تحت حكم الخمينى– له سلطات الحاكم المطلقة وصلاحياته المطلقة، بيد أن الدستور الجديد (١٩٨٩) أسقط فكرة أن يكون الفقيه هو مرجعية التراث, ما أدى إلى سقوط الشرط بأن يكون الوالى هو أكبر الفقهاء.

الفكر الإسلامى النقدى: التاريخ والعقل كقاعدتين للأصالة

فى الجزء الأخير من القرن العشرين ظهر تيار جديد فى الفكر الإسلامى, يمكن وصفه بالفكر الإسلامى النقدى، وقد حوت الكتابات فى هذا الاتجاه اهتمامًا بالأسس المعرفية وعلى الأخص بنظرية المعرفة فى صلتها بالحاضر وتحريرها للذات، وسوف نقوم هنا بتفحص ملامح هذا الاتجاه والأسئلة التى يطرحها ووسائله البحثية من خلال أعمال المفكرين الإسلاميين الإيرانيين والعرب.

اكتسبت قضية العلاقة بين الدين والسياسة أبعادًا جديدة فى جمهورية إيران الإسلامية حيث راح المفكرون الإسلاميون يدرسون التداعيات النظرية لفكرة ولاية الفقيه، وقد عنيت مناهج ما بعد الثورة بقضايا معرفة الذات وأسس المعرفة والحرية كنقاط أولية، عند إعادة التفكير فى قضايا الفعالية وماهية الجماعة السياسية وطبيعتها وتكوينها.

يرى البعض أن إعادة النظر هذه مدعومة بعلم التفاسير كمنهج لإعادة قراءة النص وإعادة تأويله. ويمثل "مجتهد شابستارى" هذا الاتجاه بين رجال الدين حيث استخدم فكرة الفهم الإنسانى للنصوص الإسلامية المقدسة، ليشير إلى أن التفسير محدود بمحدودية الأدوات المعرفية المتاحة فى فترة تاريخية ما

(*Vahdat 2000, pp.31-53*)؛ بعبارة أخرى فإن المعرفة- ومن ثم التفسير والفهم – تتكون من معطيات المعرفة ومواردها فى حقبة ما، وهى تلك المعطيات التى تؤثر على فهم الإنسان للتنزيل، بناء على ذلك فإن الفهم والتفسير لا يمكن أن تكون لهما قيمة محددة (*Vahdat 2000, p.36*). المبادئ الدينية العامة الشاملة والخطوط العريضة للدين هى وحدها المؤكدة أو الثابتة، أما الأحكام والأوامر والوصايا الخاصة المفصلة فإنها عرضة للتغيُّر مع تعاقب الأزمنة واختلاف الظروف، ومن اللافت أن أشكال الحكم فى فكر مجتهد شابستارى تقع فى نطاق المفاهيم الخاصة التفصيلية وليس فى نطاق المبادئ الدينية العامة (*Vahdat 2000, p.38*)، إن للعلوم الإنسانية كعلم الاجتماع والأنثربولوجيا أهمية قصوى بالنسبة لآفاق المعرفة التى تكوِّن تفسيرات جديدة وتقدمها (*Vahdat 2000, p.39*)، كما يرى مجتهد شابستارى أن العلاقة بين الله والإنسان لا تنفى ذاتية الإنسان، بل إنها تنطوى على تفاعل حوارى بين الله وبين العقل الإنسانى، الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى تأكيد أهمية العقل (*Vahdat 2000, p.41*)، ويرتبط ذلك بتأكيد الشخصية الفردية للمؤمن، بمعنى أن كل فرد حر فى تكوين مفهومه الخاص عن الله وعن الرسول وعن العقيدة (*Vahdat 2000, p.44*)، هذه النظرة, فى حال تطبيقها، يكون لها من التداعيات ما هو جذرى فى مفهوم السلطة الدينية، إذ لن تكون هناك سلطة نهائية أو أخيرة فى مسألة الإيمان، ناهيك عن الأمور العملية للحكم والإدارة.

ترتبط مناقشة قضايا المعرفة الدينية ومدى صلاحيتها بفكرة ولاية الفقيه، ولعل أفكار المفكر الدينى عبد الكريم سوروش لها تداعياتها الجذرية فى فهم قضايا الحكم ووضع الفرد فى إطار الجمهورية الإسلامية[١٠]، يقارن سوروش بين نظرتين إلى الشريعة ورأيين فيها: أولا: الرأى بأن الشريعة هى تقاليد قائمة تحفظ للإسلام جوهره الحق والنهائى؛ وثانيًا: الرأى بأن روح الشريعة لا يمكن التوصل

(١٠) انظر (2000) Soroush . وللمزيد عن المتضمنات السياسية فى فكره انظر Matin-asgari (1997).

إليها فى ظل التفاسير الموجودة فى الكتابات اللاهوتية أو التى يتداولها المجتهدون (*Borourjerdi 1996, p.173*). النظرة الأولى تؤكد ثبات القوانين وعدم مرونتها, فى حين تفرق الثانية بين ما هو ثابت وما هو متغير. النظرة الثانية تعبر عن وجهة نظر سوروش عن "الانقباض والانبساط النظرى للشريعة"[١١]، وهى قائمة على عدة حجج افتراضية متشابكة مترابطة أهمها وأكثرها حيوية هو نسق المعرفة الدينية ونظريتها، كما يذهب سوروش إلى التفرقة بين الدين والمعرفة الدينية على أساس أن الدين نفسه ثابت أما معارفه والمعرفة به فإنها متغيرة، المعرفة الدينية تتأتى فى إطار تفسير الإنسان للدين، وهذه التفاسير تتغير عبر الزمن وعبر التاريخ- أى إنها ليست ثابتة أو مقدسة لا تتغير. بعبارة أخرى فإن سوروش يرى أن معرفة الدين, شأنها شأن كل المعارف: أمر دنيوى، وفى ذلك تقارب مع موقف العلمانيين الذين يقولون بأن فهم الدين أمر متغير مادام خاضعًا لفهم الإنسان وتأويله (*Zakariya 1986, pp.5-26*).

ينبثق الدافع إلى العلمانية أو الدنيوية لدى سوروش من معرفته وتمييزه للطابع الدنيوى للكثير من نواحى الحياة الاجتماعية والسياسية، والنقطة المرتبطة بهذا التحليل هى أن الاجتهاد محدود بمحدودية مجالات التطبيق القانونى للفلسفة التشريعية، فالمشكلات الاقتصادية مثلا لا تقع فى نطاق القانون الدينى، غير أن المعرفة الدينية لا تُستبعد عند دراسة المشكلات التى تبرز فى المجالات الأخرى (غير الدينية). والفقه المرن, أى المرتبط بالظروف السائدة فى المجتمع- وهو نقيض الفقه التقليدى- يهدف إلى معالجة المشكلات الاجتماعية المعاصرة (*Borourjerdi 1996, p.166*)؛ وفى النهاية فإن المعرفة الدينية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمجالات المعرفية الأخرى مما يؤكد طبيعتها التاريخية (*Borourjerdi 1996*)، ومع تعدد التفاسير لا يكون هناك تفسير واحد قاطع نهائى (*Matin-asgari 1997, p.105*).

---

(١١) تم نشر هذا العمل فى سلسلة من المقالات فى الصحيفة الإيرانية الشهيرة كيهان فارهنغى (Borourjerdi 1996, pp.166-7 and Matin-asgari 1997, p.105).

من بين المتضمنات السياسية لفكر سوروش كان المعنى الأكثر تحديًا هو رفض المعرفة الدينية السياسية الحصرية الرافضة لما سواها، ومن هذا المنظور فإن الفهم الرسمى للدين المطروح من قِبل جماعة رسمية يكون قابلاً للجدل ويمكن الرد عليه ودحضه. مثل مجتهد شابستارى يجعل سوروش الحرية شرطًا للإيمان، فالدين كأيديولوجية يقلل من شأن الحرية، لكنه فى الوقت نفسه له مكانته فى المجال العام، بما يسمح لرجال الدين أن يمثلوا جماعة واحدة لكن ليست الجماعة الحاكمة.

أما فى الدول العربية فإن المناقشات حول دور الدين فى السياسة والمجتمع فتدور فى إطار الأزمة العامة التى تشمل كل مجالات الحياة، كان فشل الدولة القومية وما طرحه الإسلاميون من تحدٍ لها هما أهم عنصرين فى هذه الأزمة، فى هذا الصدد كانت العلاقة بالماضى وبالتراث موضوع الكثير من المشروعات الفكرية لعدد من المفكرين الإسلاميين، وقبل الشروع فى التعرف على أهم الأفكار والمفاهيم التى طرحتها هذه المشاريع الفكرية يجدر بنا أولا أن نلقى الضوء على أهم الثوابت والمقدمات المنطقية التى تحدد مواقف هؤلاء المفكرين من الماضى وأفكارهم حياله، العلمانيون والليبراليون اليساريون يرون أن هناك صدعًا قد لا يمكن رأبه بين الحاضر والماضى (*Zakariya 1987*)، والتقدميون يرون أن الإسلام لابد من أن تعتريه موجة إصلاح شبيهة بالتجربة الأوروبية المسيحية (***Amin 1989***)، أما الكتابات النقدية للماركسيين فتوجه الاتهام للدين مرجعة أسباب الهزائم والإحباطات والتخلف والسلطوية إلى الفكر الدينى (***al-Azm 1969; Laroui 1976***)، فى الإطار نفسه يؤكد عبد الله العروى الحاجة إلى الاعتراف بوجود صدع بيننا وبين الماضى وأنماط فكره، وضرورة اللحاق بركب الحضارة، وينطلق فى ذلك من فكرة عالمية الحضارة راميًا إلى تضمين التاريخ العربى الإسلامى داخل التاريخ العالمى، وهو ما يتعارض مع موقف دعاة الخصوصية الثقافية، الذين يصرون على خصوصية المواصفات المحددة للتاريخ والمجتمع الإسلاميين؛ لكن الموقف المميز هنا يتمثل فى محاولة تجاوز الخلاف بين العالمية والخصوصية وتقديم رؤية نقدية للتراث، وجهات النظر المتباينة عن التاريخ هى ما يقود مشاريع تحديث التراث، لكنها ترمى كلها إلى تعريف معنى التاريخ، وكيف أنه بمثابة الطريق نحو معرفة الذات والآخر.

ولم يكن المفكرون الإسلاميون يسعون إلى تجاوز الماضى أو تنحيته جانبًا- بل على العكس- كانوا ينقبون فى التراث بهدف وضع أسس جديدة ومن أجل إعادة البناء[١٢]، ولتحقيق هذه الغاية عكف الفيلسوف المصرى حسن حنفى على الدراسة المكثفة للتراث[١٣]. وكان هدفه - كما كان هدف غيره من الباحثين فى التراث - هو تأريخ التراث أى أن تتم قراءته فى ضوء احتياجات الحاضر. تبنى حنفى منظورًا ظاهراتيًا عن التراث، مؤكدًا أنه يمثل المخزون السيكولوجى الموروث عن الماضى، ويتضمن مشروعه عن تجديد التراث تفحص مخزون الوعى (المرتبط به) حيث تواصل هذه الأفكار المختزنة قيادة السلوك فى الحاضر. التجديد بالنسبة لحنفى هو مهمة الثورى، وكذا فإن تجديد التراث مرتبط بالبحث عن الهوية الذاتية التى قد تأتى من خلال تحديد العلاقة بين الذات والآخر (***Hanafi 1981***). وهو- أى تجديد التراث- قادر على ذلك لأنه يعنى اكتشاف الذات وتأصيلها وتحريرها من الثقافات والمعتقدات والمناهج "الغازية" (***Hanafi 1981***).

التجديد عملية ذات شقين: توصيف السلوك من ناحية وتوجيهه من أجل خدمة الفعل الاجتماعى من ناحية أخرى (***Hanafi 1981, p.16***)، وهو توصيف يشبه التحليل النفسى حيث يؤدى إلى التخلص من أشباح الماضى. وصف حنفى للسلوك ليس جامدًا وليس مجرد تجميع لتمثيلات خلال المراحل التاريخية المتعاقبة، بل إنه على العكس يهدف إلى الكشف عن ديناميكيات العلاقة بين الماضى والحاضر داخل الوعى (***Hanafi 1981, p.16***). هذه النظرة ذات الفاعلية المستمرة للتراث توجب دراسة البعد الاجتماعى للموروثات، أى إرجاع التقاليد إلى السياق التاريخى الذى أفرزها ثم تتبع إعادة إنتاجها فى علاقتها بالظروف الاجتماعية للحاضر.

---

(١٢) تحتوى دراسات تراثية أخرى على مشاريع تهدف إلى إثبات وجود تراث اشتراكى ثورى فى التاريخ الإسلامى. انظر مثلا Muruwah (1978).

(١٣) هذه المناقشة ترجع إلى ما ذكره حنفى فى مقدمة أعماله (Hanafi 1981)، ولازال المشروع مستمرًا، وقد قدم حتى الآن مجموعة أعمال بعنوان "من العقيدة إلى الثورة".

ونستطيع القول إن مسألة تجديد التراث لدى حنفى تستقر علـــى عـــدد مـــن المبادئ المعرفية التى قد تقوض هدفه فى تأريخ التراث. تبدأ عملية تجديد العلـــوم, وخاصة العلوم الدينية المنطقية, بخطوات للهدم ثم إعادة البناء. الخطـــوة الأولـــى تتضمن وصفًا لكيفية نشوء كل علم بناء على الفهم الحدســـى أو البـــدهى للـــنص، وكيف كان تفسير النص مرتبطًا باحتياجات العصر (تعرف هـــذه الخطـــوة بأنهـــا منطق الوحى)، الخطوة الثانية هى وصف للعمليات الإدراكية التى حددت طبيعـــة الظاهرة الفكرية التى كانت سببًا فى تشكيل هذا العلم وتكونـــه، وهـــذه العمليـــات الإدراكية كلها عمليات موحدة فى جميع الحضارات وتنشأ من عامل مركزى واحد ألا وهو الوحى، وبمعرفة هذه العمليات الإدراكية أو المعرفية يستطيع المفـــسر أن يعيد بناء العلم ويعيد تكوينه فى الإطار الزمنى المعاصر (وهو ما يـــدعى منطـــق الظاهرة). الخطوة الثالثة هى تحديد الظواهر الإيجابية والسلبية فى كل علم، يعنـــى حنفـــى بـــذلك الأســـاس النظـــرى للعلم، الذى من شأنه أن يعكس منطق الـــوحى أو ينحرف عنه، الخطوة الأخيرة هى إعادة البناء بحيث يقوم البناء النظرى السابق على أسس جديدة – بالمعنيين اللغوى والتحليلى ***(Hanafi 1981, p.128)***.

يرى حسن حنفى أن تطور نظرية التفسير – وأساسها الوحى– هـــو بدايـــة التحول الاجتماعى، بيد أنه ينتقل من منهج ظاهراتى تأويلى فى قراءة العلوم إلـــى ظاهراتية متعالية، وعلى الرغم من أن الخطوة الأولى عنده تهدف إلـــى اكتـــشاف التفسير التاريخى للنص مع الأخذ فى الاعتبار الظروف التاريخية التى أثرت علـــى عملية الفهم نفسها, فإنه يفترض أن العمليات الإدراكية التى تدخل فى تكوين العلوم الدينية هى تفسير للوحى، ثم إنه يرجع الانحراف عن منطق الوحى إلـــى أســـباب تاريخية، ويبدو هنا التاريخ وكأنه إضافة ثانوية موجـــودة خـــارج إطـــار الـــوحى وبالتالى خارج إطار الحقيقة. وبذلك ينتهى حنفى متوسلا الوعى المتعالى مـــضحيًّا بكل من مقتضيات الحاضر وتاريخانية الوحى فى آن واحد.

ومن الباحثين من يرون ضرورة إعادة البعد التاريخى للتراث العربى الإسلامى وقدموا دراسات حاولوا فيها استخلاص أشكال من الإنتاج الثقافى التى كونت أسس المعرفة، كما يجرى تصنيف هذه الأشكال وترتيبها زمنيًّا، وهناك تقسيم زمنى يقسم التاريخ الإسلامى إلى عصور ازدهار وعصور تدهور- أو بعبارة محمد أركون عصورإنتاج التراث وعصور استهلاك التراث، فى بعض هذه الأعمال يبدو التواصل مع التراث أمرًا حتميًّا على اختلاف معانى هذا التواصل، الأمر الذى يتضح جليًّا فى دراسات محمد عابد الجابرى عن التراث العربى الإسلامى[١٤]، ورغم أن تحليلاته تولى اهتمامًا كبيرًا لفترات التصدع والانقطاع فإن أفكاره عن التقاليد والتواصُلية لا تختفى وسط تسلسلات التقطع والاضطراب.

تلخص أسئلة الجابرى عن التراث العربى الإسلامى القضايا القائمة (*al-Jabiri 1985*)، وهى مطروحة كما يلى: ما العلاقة بين التراث والحاضر؟ كيف يمكن تجديد العلاقة بالتراث؟ كيف توجد فى الحياة الفكرية للذات؟ وهو يرى أن فهمنا للتراث وتفسيرنا له هو ما يقود استخداماتنا له. ماذا يتبقى إذن من الفلسفة العربية الإسلامية؟ يقول الجابرى إن المسألة ليست مسألة ماذا نأخذ وماذا نترك، وإنما هى كيفية الاستفادة من التراث فى الزمن الحاضر، ويجيب الجابرى بأن التراث ينبغى تفكيكه حتى نستطيع فهم تياراته التاريخية وكفاحاته وصولاته وجولاته ثم يتم البحث فيه عما يمكننا أن نطوره فى زماننا الحاضر.

كل إجابات الجابرى نابعة من قراءة للتاريخ على ضوء المواجهة العربية الإسلامية للغرب، وبناء على ذلك فإنه يشير إلى أن استعادة العقل (كمحرك للتطوير والتنمية فى العالم) لا تتحقق بتبنى الإطار الثقافى المرجعى الأوروبى كما فعل المسلمون الليبراليون الأوائل وإنما تتحقق عن طريق استيعاب التراث العربى الإسلامى وإحيائه فى الوعى الحاضر. إحياء التراث عند الجابرى ليس عملية كلية

---

(١٤) للتعرف على مقدمة لأعمال الجابرى باللغة الانجليزية انظر كتابه الصادر عام ١٩٩٩.

شاملة، وإنما هو مهتم بإحياء الأبعاد التحررية والمنطقية فيه على وجه الخصوص، ولذا فإنه يقوم بتحليل المبادئ المعرفية البناءة فى العقل العربى – تلك المبادئ التى تشكل أنماط المنطق الإسلامى، وكما قال أبو ربيع فإن هـذا الاهتمـام بالمبـادئ الإدراكية التكوينية يحركه أساسًا البحث فى العلاقة بين المعرفـة والقـوة أو بـين الإدراك والأيديولوجيا (*Abu Rabi' 1996, p.28*). ويذهب الجـابرى إلـى أن العقل العربى عقل هيكلى: أى مجموعة من المبادئ التى تحكم إنتاج المعرفة، التى كانت لها جذور فى الجاهلية ثم تطورت فى الحقبة الإسلامية، واللغة العربية مـن أمثلة عناصر النظام الهيكلى الذى مازال يحكم المعرفة التى يراها الجـابرى قيـدًا عليها حيث جمدت أدوات اللغة وأشكالها مكبلة القدرة على التفكير الحر.

يؤكد تنقيب الجابرى فى العقل العربى سيادة نظام البيان أى المنطـق الـذى يعتمد على النص لتقديم الأسانيد والخوض فى المجادلات، وهو ينـاقض أسـلوب البرهان الذى يتم فيه إنتاج المعرفة من خـلال التفكـر والتجريـب (أى المـذهب العقلى)، يتكون البيان فى إطار الخطاب القرآنى وجدل المنطق واللامنطق، والكون ونظامه والقرآن وبرهانه، كل ذلك يمثل المرجع الوحيد للعقل فى القرآن، داخل هذا النظام الإدراكى يبزغ المنطق القياسى كأهم المبادئ التى تحكـم إنتـاج المعرفـة. فالنص والحديث والإجماع والقياس كلها سلطات مرجعية لخدمة العقيـدة الدينيـة وتضع قيودًا على العقل فى إطار البرهان.

إن تفكيك الجابرى لتاريخ المنطق فى الفكر العربى الإسلامى يشغل أهميـة محورية فى مشروعه لتأصيل العقل فى التراث، وهو يفعل ذلك بتحديد العناصـر المنطقية التى لازالت تمت بصلة للحاضر، وتلك هى أسس مشروعه الأندلسى. هذا المشروع يقدم إطارًا لعصر تدوين جديد (أى عصر تأسيسى)، وهو يقدمه باعتباره مستمرًّا ودائم الدوران، وقد وجدت منطقية الجابرى نموذجًا يحتذى فـى الخطـاب العقلانى النقدى عند ابن رشد (١١٢٦– ١١٩٨) باعتبارها ذروة الفكر النقدى فـى الفقه واللاهوت والفلسفة، كان ما جاء به ابن رشد هو ذروة التطور فـى التـراث

الإسلامى وهى مازالت نقطة باقية ومتوافقة مع الحاضر، كانت أفكار ابن رشد بداية مرحلة القطيعة مع الغنوسطية ومحاولة ابن سينا المزج بين الدين والفلسفة، كما كانت أيضًا بداية القطيعة مع مزج اللاهوت بين العلم والدين (***al-Jabiri 1985, p.40-50***)، لقد قدم ابن رشد بديلا بالفصل بين الدين والفلسفة باعتبارهما مجالين منفصلين من مجالات المعرفة ينبغى تفحص كليهما من داخله. (***al-Jabiri 1985, p.51***). ويرى الجابرى أن منهج ابن رشد فيما يخص الدين والفلسفة هو المنهج الذى يتعين علينا اتباعه حتى نحقق الأصالة والمعاصرة معًا، كما أنه الأسلوب الذى ينبغى أن يقوم عليه تفاعلنا مع الآخر وكذا بحثنا فى التراث، والجابرى فى تعقبه حركة الفلسفة من ابن سينا إلى ابن رشد لا يهتم بجذور الفكر العقلانى فى التاريخ الإسلامى فحسب، وإنما أيضًا بإعادة بناء أسس المنطق العلمانى الذى يظهر فى فصل ابن رشد الفلسفة عن الدين، والأصالة – كما يراها الجابرى– تمثل إشكالية الفكر العلمانى من منظور التراث العربى الإسلامى، وهذا يقع على النقيض من العقلانية الدينية أو المذهب العقلى داخل إشكالية فكر التنوير (***al-Jabiri 1986, p.71***).

ومن بين المشروعات التراثية المتعددة للمفكرين العرب والمسلمين يقدم محمد أركون تأريخًا أصوليًّا للتراث (***Arkoun 1987a***)[١٥]، وهو ما يعنى وضع النص والأثر فى سياقهما التاريخى مع تتبع آليات استخلاص آراء أرثوذوكسية والكشف عن دور الأسطورة فى تشكيل الخيال الدينى والاجتماعى. يجد أركون إشكالية فى الزعم بأن الحق مرتبط بالتقليد أو الأثر، دافعًا بعدم صحة ذلك. إن مشروع أركون لتأسيس علم إسلامى تطبيقى يطرح مبادئ ومناهج ومفاهيم من شأنها أن تقود دراسة التاريخ الإسلامى وعلى وجه الخصوص نمو المنطق الإسلامى وتطوره ، ويتكامل هذا المشروع ويصاحبه إعادة قراءة للفترة المؤسسة للإسلام. وتعطى الأولوية هنا للقرآن والتجربة المدنية وجيل الصحابة والصراع على الخلافة/الإمامة والعقيدة (***Arkoun 1987a, p.16***).

---

(١٥) للتعرف على فكر أركون باللغة الانجليزية انظر كتابه (1987b).

فى مشروع أركون ينبغى أن يكون التفاعل بين القرآن وتجربة الرسول من ناحية وبين مادية المجتمع من ناحية أخرى موضع بحث وتأمل ودراسة (*Arkoun 1987a, p.17*)، وهذا الأسلوب يهدف إلى استعادة تاريخانية النص وعليه يتم فهم معانى النص وتفاسيره فى ضوء الحياة القائمة فى زمن التنزيل، ويهدف أركون إلى تحديد المعانى التى تم إسقاطها فيما بعد على النص وهى التى كرست فى القراءات التالية فكرة تجاوز المعانى، وفى هذا الاتجاه نفسه يهتم أركون بالعملية التى أدت إلى تصوير الصحابة على أنهم نماذج تحتذى وشخصيات أسطورية (*Arkoun 1987a, p.18*). وهو فى ذلك يشير إلى دور الأسطورة فى تعزيز المعلومات الأساسية الحقيقية أو الصحيحة التى يتألف منها التراث الإسلامى وتوطيدها ودمجها.

إن قراءة أركون الخاصة للتراث تضع عملية استخلاص الآراء والمعتقدات والمعارف المؤثرة عليها فى بؤرة الاهتمام وإنتاجها. وهدفه هنا هو أن يظهر تاريخانية العقل الإسلامى عن طريق توضيح كيف أن دعاوى المعرفة والحق تضافرت وتفاعلت مع صراع القوة (*Arkoun 1987a, p.50*)، إن الآراء والمعتقدات الدينية القويمة هى نتاج علم الإسلام التقليدى فى فترة التأسيس. كانت ملامح هذه المعارف تتمثل فى عقائد مذهبية معينة (الأشعرى) ووضع الشافعى للمبادئ التشريعية، وفى حين كانت هذه المعتقدات فى بداية تكوينها متلاحمة ومتواكبة مع النص ومعبرة عن صراع القوة فإنها أصبحت فى الفترات اللاحقة مجرد شعارات مكررة منفصلة تمام الانفصال عن واقعها الاجتماعى (*Arkoun 1987a, pp.66-78*)؛ لكنها – بسبب دعاوى الحق المطلق – ظلت تحكم العقل وتسيطر عليه مؤسسة سلطة تجريدية تنزع إلى الإبهام وتجاوز حدود العقل مغلقة بذلك باب التفكير. كان العقل فى العقيدة الكلاسيكية يرتبط ارتباطًا راسخًا بالسلطة العليا للقرآن والحديث وكان ذلك هو الأسلوب الذى انتشر به الدين وتوجهاته، ثم دُعم بالمنهج التشريعى فى فترة المذاهب على وجه التحديد، لقد أرست أساليب التشريع فكرة شفافية النص بما أنه يقوم بتحليل الدلائل والإشارات والعلامات

(*Arkoun 1987a, p.79*)، كما أنها تعمل أيضًا على تثبيت تاريخانية المجتمع بفرض حكم الله فى جميع الظروف، العقل إذن يستنبط الحكم حسب القواعد بما يمنع الابتداع. إن التوصيات المنهجية والفكرية التى صاغها أركون لإعادة قراءة التراث ولمعرفة المسلمين مكانهم منه تتجلى واضحة فى الكتابات التعديلية وفى إعادة التقييم النقدى للمعرفة الإسلامية، فى السنوات الأخيرة أخذ بعض الكتاب على عاتقهم مهمة تصحيح الصورة المثالية الأسطورية للمجتمع الإسلامى الأصلى كما يقدمها بعض الكتاب الإسلاميين المعاصرين، وفى هذا المجال قام سيد القمنى وخليل عبد الكريم بمحاولة إعادة بناء الأطر الاجتماعية والسياسية والفكرية لنشأة الإسلام (*al-Qimani 1996; Abd al-Karim 1997*)، كان الهدف هو وضع منظور تاريخى عن رسالة محمد وعن المجتمع/الدولة الذى أسسه. وهكذا فإن بيان تاريخانية الوحى يعتبرخطوة مهمة نحو علمنة الهوية الإسلامية. إن الكتابات التعديلية تتيح للمسلمين منهجًا جديدًا للتعامل مع حقبة تأسيس الإسلام ووضع أنفسهم وجهًا لوجه مع الفترة المؤسسة للدين، هذا المنهج لا يرفض التراث ولا ينكره وإنما يؤكد تاريخانيته، مما يعنى أنه إذا كان على التراث أن يلهم أو يرشد المسلم، فإنما سيفعل ذلك على ضوء فهم الإطار التاريخى الذى تطور فيه وبعقل منفتح لربط ذلك بالحاضر. هناك تعديليون آخرون- بعضهم أقل أصولية- يحاولون الاستجابة إلى المطالب الإسلامية وإلى تحدى الأصالة - يعكفون على ترسيخ قيم إسلامية تحررية أو بدء عصر انفتاح إسلامى.

الخلاصة

من خلال العرض السابق يمكننا تحديد بعض آليات الفكر الإسلامى فى القرن العشرين، التى من شأنها أن تحدد ما إذا كان تأسيسيًا أو معرفيًا، من محاولة محمد عبده للتوفيق بين العقل والوحى إلى كتابات محمد أركون فى نقد العقل الإسلامى كان جل اهتمام المفكرين يتركز حول أسس المعرفة. وكان هذا المسعى

التأسيسى يبدو مدفوعًا بالرغبة فى إعادة تفسير الموروث وإعادة بنائه كقوة تحريرية. على النقيض من فكر العلمانيين الذين نادوا بهجران التراث والبدء من جديد، فإن المفكرين الإسلاميين قالوا باستعادة إمكانات التراث كوسيلة لتهدئة الصراعات التى تنشأ فى زماننا المعاصر وظروفنا القائمة.

فى بداية القرن العشرين حاول المفكرون الإسلاميون إثبات ما بين الإسلام والحداثة من توافق وعدم تنافر، وكان هذا الجهد فى بعض الأحيان يعنى تبنى المقدمات المنطقية للتجربة الغربية الحداثية والأفكار التى تعبر عنها، وفى اتباعهم للحداثة الإسلامية فى إطار الاستبداد والظلم القائمين بالدولة الإسلامية قام المفكرون الإسلاميون بتحدى فكرة عالمية الحداثة الغربية، وكان مبعث هذا التحدى هو الظروف وبعض التجارب الحداثية على وجه الخصوص، مؤكدين أن تجربة الغرب ما هى إلا تكريس للسيطرة والهيمنة على المستوى المحلى. كان خطاب "العودة إلى الذات" يتيح شروط الانفصال عن هذه العلاقات ليس عن طريق إعادة إنتاج الماضى لكن بمواجهة ظروف الهيمنة الثقافية، ورغم محاولة تقديم نظرة مرنة واستخدامها كنقطة انطلاق نحو الفعالية فإن المفاهيم الثورية للإسلام كعقيدة تعبوية كان أساسها مبادئ وجودية قد تحد من الحرية فى بعض الأمور، وفى النظر إلى الوحى كمصدر أساسى ونهائى للمعرفة أثيرت قضايا التفسير وكيفية الحكم على دعاوى الحق وكيفية حماية ذاتية الفرد، وتلك تحديدًا هى القضايا التى تشغل المفكرين الإسلاميين النقديين. إرساء العقل والعقلانية فى التاريخ الإسلامى هو أساس مشروعات نقض التراث وإعادة بنائه، ولعل أحد الأهداف المهمة لهذه المؤسسات الفكرية هو تأسيس تاريخانية التراث والمعرفة. وأخيرًا فإن الهدف النهائى لهؤلاء المفكرين الإسلاميين هو إبراز كيف يمكن للمسلمين أن يمتلكوا ماضيهم دون أن يسجنوا أنفسهم بداخله.

خـاتمة

ثنائية القرن العشرين الكبرى

ستيڤين لوكس *Steven Lukes*(*)

في نهاية هذا القرن أصبح من الممكن لأول مرة أن نرى كيف يمكن أن يكـون العالم عندما يفقد الماضى دوره، عندما يطوقه الحاضـر وعنـدما تـصبح الخـرائط والمخططات التى كثيرًا ما أرشدت البشر، جماعات وفرادى، لا تمثـل الأرض التـى نجوب أنحاءها ولا البحر الذى نمخر عبابه (*Hobsbawm 1994, p.16*).

في هذا الفصل الأخير من الكتاب ليس بوسعى سوى أن أتساءل كيف لى أن أبلور الفكر السياسى على مدار القرن العشرين، وأتأمل مـا تـوحى بـه عبـارة هوبسباوم ***Hobsbawm*** التى استشهدت بها عاليه بتطبيقها على السياسة والتساؤل كيف كان التفكير فى القضايا والصراعات السياسية على مدار القرن، وسوف أقوم على نحو خاص بالتركيز على فكرة – أو استعارة– أن الفضاء السياسى ينقسم بين اليمين واليسار ثم أدرس ملامحه الرسمية وأتتبع تاريخه ثم أتساءل مـا إذا كانـت الخرائط القديمة عن اليمين واليسار قد فقدت مغزاها وإذا كان الجواب بنعم... فمتى كان ذلك تحديدًا ووفقًا لأية أسباب.

بداية، لابد من كلمة تمهيدية عن ذلك التشابه الجزئى الذى يستمده هوبسباوم من عالم الخرائط، فالخرائط والمخططات التى تحدث عنها لا علاقة لها– طبعًـا– بحياتنا الفردية أو الجماعية مثل علاقة الخرائط الجغرافية أو المخططات البحريـة بالبر والبحر، فهى تدخل فى عمق حياتنا وتشكلها جزئيا, ونحن نعيش ونتحرك فى إطارها، ثم إن تصنيف اليمين واليسار تصنيف معرفى ورمزى فى الوقت نفـسه،

(*) أستاذ علم الاجتماع بجامعة نيويورك وأستاذ زائر بكلية الاقتصاد بلندن.

فهو يعد بالفهم عن طريق تفسير ما بالحياة السياسية من تعقيدات وتبسيطها ، ويحرك العواطف ويوقظ الذكريات الجمعية، ويستحث الولاءات والعداوات، كما أنه تصنيف شائع بين اللاعبين- سواء كانوا نشطاء سياسيين أولا, رغم أن أسلوب فهمهم له ودرجته تتفاوت؛ وبالتالى لا يمكن للمراقبين الاستغناء عنه. هذه التصنيفات ينطبق عليها وصف دوركايم ***Durkheim*** بأنها "تمثيلات جمعية" ***représentations collectives***. وعلى نحو أكثر تحديدًا يصبح التساؤل عن أسباب، أو بالأحرى إلى أى مدى ومتى ولماذا، توقف تصنيفات اليمين واليسار عن التعبير عن ممارسة السياسة على مدى القرن العشرين.

ملاحظة أولية أخيرة: الزعم بأن التضاد بين اليمين واليسار قد ولت أيامه ليس جديدًا كما أنه ليس محايدًا من الناحية السياسية، فقد تكرر كثيرًا على مدار القرن فى العديد من الدوائر وبقصد سياسى واضح.

فى ١٩٣١ أجاب الفيلسوف الراديكالى الفرنسى آليا ***Alian*** عن استبيان وضعه بودى لومينيه ***Beau de Lomenie*** ، وكان من أنصار النظام الملكى، أجاب فى الاستبيان الذى كان بعنوان كيف تعرف اليمين واليسار؟ بقوله:

عندما يسألنى أحد ما إذا كان الانقسام بين أحزاب اليمين واليسار وبين اليمينيين واليساريين مازال له معنى, فإن أول ما يخطر ببالى هو أن من يسأل هذا السؤال ليس من اليساريين بكل تأكيد (***Beau de Lomenie 1931, p.64***).

وقد كتب تيموثى جارتون آش ***Timothy Garton Ash*** فى مقال له بعنوان "الإصلاح والثورة" عام ١٩٨٨:

لو سئلت: "كيف تعرف المثقف اليسارى المعارض فى شرق أوروبا الوسطى؟"؛ فإن الإجابة القاسية هى ستكون "المثقف اليسارى هو من يقول إن تصنيف اليسار واليمين لم يعد له أى معنى فى شرق أوروبا الوسطى، اليمينى لا يقول ذلك (***Garton Ash 1989, p.237***).

بيد أن أنتونى جيدنز ***Anthony Giddens***, مؤلف كتاب "ما وراء اليمين واليسار" ***Beyond Left and Right (Giddens 1994)*** والمروج لسياسات "الطريق الثالث" عند بلير ***Blair*** وشرودر ***Schoeder***, أكد فى سنة ٢٠٠٠ أنه:

لم يختفِ الانقسام بين اليسار واليمين بالتأكيد, لكن حدته لم تعد قوية كما كانت دائمًا؛ ففى غياب نموذج يمكن أن يحتذى, فإن كونك مع اليسار أصبح مسألة قيم فى الأساس ....والطريق الثالث فى السياسة هو، بكل وضوح، من سياسات اليسار.

هذه الاقتباسات الثلاثة توحى بنسق فكرى لابد من التفكير فى مدى معقوليته. الاقتباسان الأول والثانى يوحيان بأن نصف القرن الفاصل بينهما قد شهد تحولا لليسار من فكر يعتد بنفسه فى فرنسا الثلاثينيات، إلى تنصُل من تلك الهوية اليسارية فى أواخر أيام الشيوعية. أما الاقتباس الثالث فيعبر عن تراجع أبعد، فاليسار قد يبقى "كمسألة قيم"، لكنه لم يعد يتميز عن اليمين فى طرح تحليلات بديلة, أو حتى الوعد بصيغة مؤسساتية جديدة للاقتصاد أجدى وأفضل مما هو موجود بالفعل، ورغم ذلك فأصحاب الاقتباسات الثلاثة يعرفون الفرق بين اليسار واليمين ولازالوا يميزونه.

أما بالنسبة للحركات الاجتماعية والسياسية الكبرى فى القرن العشرين فليس تصنيفها على أساس اليمين واليسار بالأمر السهل، فنجد "زيڤ شتيرنهل" ***Zeev Sternhell*** مثلا يختار لدراسته عن الأيديولوچية الفاشية فى فرنسا عنوان "لا اليمين ولا اليسار". ويقول إنه فى أواخر القرن التاسع عشر وُلد منهجٌ جديدٌ, هو "منهج تخصيصى وعضوى، عادة ما كان محكومًا بمتغير محلى من القومية الثقافية له فى الكثير من الأحيان طابع بيولوچى أو عنصرى قريب الشبه جدًّا بالمنهج الشعبى فى ألمانيا، هذا المنهج هاجم الديمقراطية الليبرالية وفلسفاتها ومبادئها وتطبيقاتها، ولم توضع البنى المؤسسية للجمهورية وحدها موضع النقد, بل موروث التنوير كله"، وكان نتيجة ذلك أن المثقفين المنشقين والمتمردين من اليمين الجديد

واليسار الجديد وضعوا معًا أيديولوجيتهم الذكية والمثيرة, عن الثورة التى يعرفها المؤرخ بالفاشية (*Sternhell 1996 [1986], pp.x,302*)، كذلك لا يجوز تصنيف المنهج الماركسى سواء فى صيغته اللينينية أو الشيوعية الستالينية أيضًا على أساس اليمين واليسار، إذ يمكن النظر إلى الأحزاب والمجموعات الماركسية والشيوعية باعتبارها يسارية فى الديمقراطيات البرلمانية لكن دلالة بقاء اليمين واليسار ومنظوره لم تكن جزءًا من فهم الشيوعية لذاتها؛ فهى يعقوبية تريد أن تحتل كل الفضاء السياسى (وهو ما أكدته الماركسية الفرنسية كما قال البروفيسور خيلنانى ***Khilnani***)، والحقيقة أن مصطلح "يسارى" كان يستخدم دائمًا بلغة ازدرائية كما فى كتيب لينين "الطفولة اليسارية وذهنية البرجوازية الصغيرة" "***Left Wing Childishness and the Petty-Bourgeois Mentality***" (*Lenin 1969 [1918]*). أما فيما يخص القومية, فإن دلالاتها المتعددة فى العالم على مدار القرن العشرين, التى قام ماريال ***Mayall*** وباريك ***Parekh*** بدراستها من زوايا عدة, فتمتد من اليمين بما فيه من قوى توسعية مهيمنة إلى اليسار بكل ما فيه من كفاح من أجل التحرر الوطنى. لكن كل ذلك يعرض لطابع القومية الشامل الذى يجسد الفكر القائم على التنوير عن السلطة الشعبية وديمقراطية الجماهير وحقوق المواطنين والتحديث بريادة النخبة والاستقلال عن القوى الخارجية من ناحية، والخصوصية الثقافية والعرقية الضيقة و"ابتكار التقاليد" ووضع الأساطير الجماعية وخداع الجماهير والميل الفطرى للصراع مع القوميات الأخرى والتفرقة القمعية ضد الأقليات الداخلية باسم "مجتمع متخيل" من ناحية أخرى.

اليمين واليسار: ملامح شكلية

هذا التمثيل المكانى للحياة السياسية على هذا النحو كان له استمراريته وانتشاره وتغلغله، فقد استمر لقرنين من الزمان بدءًا من الثورة الفرنسية إلى ما بعد سقوط الشيوعية وانتشر عبر فرنسا إلى إيطاليا ثم إلى بقية العالم، وبقى أثناء

الحركات السياسية والأحزاب والأيديولوجيات المتعاقبة، كذلك فإن الحياة السياسية على هذا النحو كانت قابلة للتكيف, قادرة على إعطاء معانٍ ودلالات للعديد من السياقات السياسية على اختلاف مجتمعاتها ومراحل تطورها، والملاحظ، كما يقال، أن للسياسة جناحين: يمين ويسار، فى الصين كما فى لبنان، وفى روسيا كما فى سويسرا، وأن الكنائس أيضًا لها يمين ويسار، فى الولايات المتحدة الأمريكية كما فى فرنسا، وكذلك الجامعات سواء فى النرويج أو البرازيل (*Laponce 1981, p.28*).

تصنيف يمينى / يسارى أوسع نطاقا من الكثير من التصنيفات السياسية، فهو ملموس ومرئى ومكانى... يمكن إدراكه بسرعة وترجمته وانتقاله عبر الثقافات (*Laponce1981, p.27*)، التصنيفات الأخرى مثل ليبرالى / محافظ، أو تقدمى / رجعى، أو أحمر / أبيض، كلها تصنيفات أكثر تحديدًا؛ فى حين أن تصنيف اليمين / اليسار يمكن أن يستخدم للدلالة على انقسامات سياسية معينة ونسبتها إلى انقسامات على نطاق أوسع فى سياقات أخرى, فى الماضى وفى الحاضر وفى داخل مختلف المجتمعات وعبرها، كما ينسبهما إلى تقاليد تاريخية معروفة ومميزة[١].

كما أن هذا التصنيف "اليمين/اليسار" باعتباره استعارة مكانية يفتح الباب أمام عدة احتمالات، فاليمين واليسار قد يقسمان الفضاء السياسى أو يشقانه إلى نصفين على امتداد منطقتين متضادتين تحيطان بمركز أو منطقة وسطى، وقد يكون هذا الوسط – كما قال نوربرتو بوبيو ***Norberto Bobbio*** – موجودا بالمعادلة، بمعنى أن يكون بديلا واضحًا يفصل بين الاثنين الآخرين, أو قد يكون شاملا بمعنى أنه قد يجمع بين المنطقتين ليصل إلى نتيجة واحدة جامعة لمزاياهما مثل "الطريق الثالث" (***Bobbio 1996, p.7***). فهو إذن يتيح التحرك من أحد

---

(١) علاوة على ذلك، كما سنرى، فإن المتضادات الأخرى تختلف عن التضاد بين اليمين واليسار، إما لأنها تشير إلى قضايا مختلفة مثل تصنيف ليبرالى/محافظ أو لأنها ترتبط بسياق تاريخى أضيق مثل تصنيف أحمر/ أبيض.

الاتجاهين إلى الآخر أو التفكير بالاتجاهين فى آن واحد. لقد أصبحنا نستخدم هذا التصنيف بكل هذه الطرق معًا للإشارة إلى المواقف السياسية المألوفة ولوضع المواقف غير المألوفة أو توضيحها ، وكما كتب ليبست ***Lipset*** منذ زمن بعيد "من اليسير أن نقوم فى أى زمان وفى أى مكان بتصنيف الأحزاب إلى يمينية ويسارية" ***(Lipset 1960, p.223)***. حتى الفاشيين يمكن تصنيفهم على أنهم من مدارس الفكر الاقتصادى اليمينية أو اليسارية أو الوسط, كما قال باين ***Payne***.

لكن هذا التصنيف ليس ضروريًّا، وإن بدا طبيعيًّا؛ فلم يكن معروفًا قبل سبتمبر ١٧٨٩ ولم يبدأ استخدامه سوى فى عشرينيات القرن التاسع عشر. قبل ذلك التاريخ كانت هناك مصطلحات أخرى مستخدمة للدلالة على تقسيمات الفضاء السياسى مثل مصطلح الرأسية ***verticality*** الذى يدل على الهيراركية أو البناء الهرمى، ومصطلح وحدة المركز ***concentricity*** أو "ملك الشمس"؛ أما فهم السياسة باعتبارها صراعًا منظمًا بين قوى متعارضة ومنقسمة داخليًّا بين يمين ويسار فهو مفهوم ابتُكر مصادفة فى مكان وزمان معينين، وله تاريخه الخاص جدًّا، وقد يتعين أن ينتهى.

يمكننا رواية تاريخ هذا الانقسام قبل القرن العشرين باختصار، كان مولده واستخدامه المتقطع أثناء الثورة الفرنسية بداية خاطئة لأنه رغم تمييزه بين تجمعات سياسية متعارضة من حيث التشريع (المجموعات المؤيدة أساسًا لسلطة الملك المطلقة والمعارضة لها), فإن الشغل الشاغل خلال هذه الفترة كان إلغاء كل التقسيمات السياسية؛ أما مولده الصحيح فيعود إلى استعادة الملكية الفرنسية بعد هزيمة نابليون وخاصة فى الدورة البرلمانية ١٨١٩ – ١٨٢٠ عندما بدأ استخدام المعنى المألوف بشكل منظم ليدل على التقسيم بين الليبراليين والمتطرفين الناشئ عن ذكرى ١٧٨٩، و"المعارض للتصنيف الآخر بين فرنسا القديمة والحديثة" ***(Gauchet 1997)***، وفى أواخر عشرينيات القرن التاسع عشر بدأت تتبلور مسألة تكوين تحالفات قادرة على تحقيق أغلبية برلمانية على أساس يمين/ يسار بين

الليبراليين والملكيين؛ لكن اليمين/اليسار لم يتغلغل فى سياسات الجماهير إلا عندما تحقق الاقتراع العام للرجال فى فرنسا فى ١٨٤٨, حيث تم تطبيق هذا التصنيف، ليس فقط على طوبوغرافية الغرف البرلمانية وإنما كتصنيف للهوية السياسية التى راحت تنتشر سريعًا عبر النظم البرلمانية فى العالم كذلك.

كذلك كان لدوره فى الديمقراطيات النيابية ملمح آخر, فوجود أى من التصنيفين يتطلب وجود الآخر؛ بدون يسار لايوجد يمين، والعكس بالعكس. ثم إن التعددية تعنى أن اليمين واليسار والنقاط الواقعة بينهما كلها على المستوى نفسه, مما يعطى مدلولا لملاحظة جوشيه ***Gauchet*** بأن رمزية اليمين واليسار قد تعنى وجود "أقصى درجات التفاوت السياسى"، كما يمكن أن تكون شعارًا للوسطية ***(Gauchet 1997, p.2585)***. قبول اليسار واليمين يرمز إلى "قبول الاختلاف" أى قبول التعددية السياسية فى إحدى معانيها الكثيرة: الاعتقاد بوجود صراع مؤسسى دائم وغير قابل للاختزال كأمر لا ينفصل عن الديمقراطية, مع رفض فكرة أن مثل هذا الصراع يعتبر انحرافًا مَرَضيا يعوق قيام مجتمع متحد متصالح. وبإيجاز، يمكننا القول إن تقسيم يمين/يسار يجسد ما يمكن أن نسميه مبدأ التكافؤ أو التساوى، وأن المواقف السياسية من يمين ويسار ووسط تتعايش معًا على المستوى نفسه، وأن كل هذه البدائل السياسية لها مشروعية السعى إلى دعم مصالح المواطن.

لكننا نعرف جميعًا أنه لا يوجد تكافؤ بين اليمين واليسار، لا فى العالم الواقعى ولا فى العالم الرمزى، فكما يقول لابونس ***Laponce*** فإن اليمين واليسار يربطان السياسة على مستوى العالم بنظم رمزية أخرى اجتماعية ودينية على وجه الخصوص، راحت تستخدم لتفسر الإنسان والمجتمع والمجهول ***(Laponce 1981, p.68)***. لكن تفوق اليمين وعلو مكانته تتضح فى الأنظمة الرمزية وهى ظاهرة ثقافة عالمية (انظر ***Hertz 1973 [1928]; Needham 1973***). ولندرس دلالات اللغات الإندوأوروبية، والمعانى الضمنية والإيحائية لكلمات اليسار

sinister، *gauche*، *linkisch*، *maladroit* فى مقابل كلمات "اليمين" فى اللغات كلها مثل *rectitude*، *droit*، *droite*، *diritto* ، و *Recht*. (ويبدو أن اللغة العربية أيضًا بها هذا التحيزنفسه)، فالكلمات الدالة على اليمين تحمل معانى ضمنية عن الاعتدال والاستقامة وصحة الرأى وما هو صحيح عرفًا وخلقًا وقانونًا، أما معانى كلمة اليسار فهى عكس ذلك كله. (فهى تأخذ كلها معانى الخَرَق وعدم البراعة والفأل غير الحسن أما معانى كلمة اليمين ومترادفاتها فتأخذ معانٍ عكس ذلك فى اللغات جميعها.

أو فلندرس تاريخ الأديان وعلوم المجتمعات البدائية، التى لخصها روبرت هرتز *Robert Hertz* كما يلى:

إذن التضاد بين اليمين واليسار له معنى سلسلة المتناقضات وتطبيقاتها نفسها، مختلف تمامًا، لكنه قابل للاختزال إلى المبادئ العامة الموجودة فى الكون. القوة المقدسة ومصدر الحياة والحق والجمال والفضيلة والشمس المشرقة والجنس الذكورى، و أستطيع أن أضيف، الجانب اليمينى، كل هذه المصطلحات، وأضدادها، قابلة للتبادل...من إحدى نهايات العالم إلى إحدى نهايات الإنسانية، فى الأماكن المقدسة حيث يلقى العابد ربه، وفى الأماكن الملعونة حيث تعقد الشياطين العهود، على العرش كما فى موقع الإدلاء بالشهادة فى المحكمة، فى ميدان المعركة وفى الغرفة الآمنة حيث يجلس الناسج، فى كل مكان هناك قانون غير قابل للتغيير يحكم وظائف كلتى اليدين....وتفوق اليد اليمنى هو شرط ضرورى للنظام الذى يحكم الكون ويحافظ عليه (*Hertz 1973 [1928], pp.14,19,20*).

بالفعل، كل ما هو على اليمين يسود رمزيًا. لقد خلق الله حواء من الضلع الأيسر لآدم، وقوى الشر تقف على اليسار فى يهودية العصور الوسطى، ووفقًا لما جاء بالعهد الجديد فإن الابن "سوف يضع الخراف على يمينه والنعاج على يساره": ويقول للخراف "تعالى يا من باركك أبى وخذى المملكة التى أعدت لك منذ بدء العالم" لكنه سيقول للنعاج "ابتعدى عنى أيتها الملعونة إلى نار خالدة، أُعدت

للشيطان وزبانيته" وسوف يجلس الابن "على الجانب الأيمن من قوته"، كما يعرض القرآن التحيز نفسه ، وكذا الثقافات القبلية تعرض النموذج نفسه، في تلك المجتمعات كلها يسود اليمين أيضًا في العادات الاحتفالية وآداب التعامل, عند القسم وعند التحية وعند عقد القران والعقود الأخرى وعند إفشاء السلام أو إبداء الاحترام أو الصداقة.

أما في سياسات الديمقراطيات النيابية فإن رمزية اليمين واليسار قد تعني رفض هذه الهيمنة أو الأفضلية. فاليسار واليمين هنا تمثيلات جمعية تجسد مبدأ التكافؤ : أي أنهما على قدم المساواة في الديمقراطيات النيابية، وقد نجح اليسار في إرساء هذا المبدأ في القرن التاسع عشر في فرنسا وفي كل مكان آخر وأما اليمين فكان يعارضه. قد يفسر ذلك ما أسماه لوي دومو ***Louis Dumont*** "السيادة الأيديولوجية" لليسار ***(Dumont 1990)***. وربما كان هذا هو السبب أن اليسار في الأمور السياسية هو الذي كان دومًا يسارع فيضع الفروق ويوضح هويته الخاصة، في حين كان اليمين، كما أشار آليا ***Alian***، ينكر الفرق ولا يعترف بهويته إلا مع الكثير من الإرغام وأحيانًا مع الكثير من الحرج. لكننا قد نجد أعداء اللامساواة بين اللفظتين على كلا الجانبين. وليس الرجعيون أو "الأصوليون" الدينيون أو القوميون وحدهم من يجدون في الصراع بين اليمين واليسار عَرَضًا مرضيًا يبغون تجنبه في وحدة مستقبلية متخيلة، بل إن المذهب الماركسي كذلك لم يجد قيمة جوهرية في هذا الصراع لا في المجتمعات الرأسمالية ولا في المجتمعات "الاشتراكية الحقة"، وصورت الشيوعية باعتبارها مجتمعًا من التقارب السياسي والأخلاقي. كان هناك دومًا حضور قوي للماركسية في بعض الدول وعلى رأسها فرنسا كما يوضح الفصل الذي كتبه البروفيسور خيلناني ***Khilnani***، لكن مصطلحي "اليسار" و"اليمين" لم يكونا أبدًا جزءًا من المعجم الماركسي الكلاسيكي؛ بل إن كلمة "يساري" كانت تستخدم كسُبة. وعندما وصلت الأحزاب الشيوعية إلى السلطة حطمت إمكانية المساواة بين الاتجاهين ومن هنا حدث الانقلاب الأيديولوجي الذي تحدث عنه جارتون آش ***Garton Ash***.

من خلال هذا النقاش الموجز نصل إلى نتيجة إجمالية واحدة، وهى أن التقسيم السياسى بين اليمين واليسار قد انعكس على سياسات الديمقراطيات النيابية وقام بتشكيلها عن طريق استعارة مكانية تبدو طبيعية لكنها محتملة تاريخيًّا، وهى باقية وعامة وقابلة للتطويع ومتعددة الاستخدام على نحو استثنائى وقادرة على تجسيد الصراع الدائم والمشروع بين البدائل المتساوية.

أما وقد درسنا هذه الملامح الرسمية، علينا الآن أن ندرس محتوى النموذج اليمينى/اليسارى فى الحياة السياسية، ما الذى ميز اليمين عن اليسار على مدى القرن العشرين؟ وأى الملامح تميز أحزاب اليمين وحركاته وأيديولوچياته عن نظيرتها فى اليسار فى السياقات المألوفة وغير المألوفة؟

ما الخط الفاصل بين اليمين واليسار؟

فى مطلع القرن الجديد، لم يعد هذا السؤال مجرد سؤال تحليلى يهتم به الدارسون وحدهم، فمع سقوط الشيوعية وما سُمى بأزمة الديمقراطية الاجتماعية يحاول هؤلاء المفكرون والأحزاب الذين ظلوا على ولائهم وانتمائهم لليسار أن يُعرفوا هذا الشىء الذى ظلوا على ولائهم له، فمع تقبل الأحزاب اليسارية للإطار الرأسمالى وتقبل مفكرى اليسار لمبادئ السوق ومنطق الربح، بل وتساؤلهم عن مبدأ إعادة التوزيع والتحولات الاجتماعية، أصبح من المهم أن نعرف ما إذا كان اليسار يعنى الاشتراكية أم الديمقراطية الاجتماعية بجميع أشكالهما، أو ما إذا كانتا نتاجًا لمنهج وتاريخ أطول ثم أصبحتا آخر ما وصل إليه ذلك التاريخ مع تخليهما عن بعض التزاماتهما الأساسية.

علينا أن نتجنب الدخول فى طرق مغلقة عند الإجابة عن هذا السؤال. أحد تلك الطرق المغلقة هو وضع مفهوم معقم عن اليسار للاستهلاك الحالى مع رفض المعتقدات القديمة عنه، مفهومًا يضع اليسار فى إطار من القيمة والحق والنقاء

وينظر إلى مساوئه وتجاوزاته وأخطائه فى الماضى باعتبارها انحرافًا عن اليسار الصحيح، الطريق المغلق الثانى هو الاختزالية ***reductionism***: أى التعرف على اليمين واليسار من خلال ارتباط كليهما بالنواحى الاجتماعية والسيكولوچية والسياسية، ولذا فقد ركز علماء الاجتماع مثلا فى تعريفهما لكل من اليمين واليسار على الأسس الاجتماعية للتصويت, مثل الطبقة الاجتماعية، فى حين ركز علماء النفس على توجهات الفرد أو ملامح الشخصية، وركز علماء السياسة على التوجهات نحو السياسة مثل التدخل الحكومى فى الاقتصاد. لكن هذه المناهج تفشل فى الإشارة إلى القضية المحورية هنا، وبالتحديد ما يؤدى إلى مثل هذه الخيارات أو المواقف أو التوجهات فى الفكر السياسى (إن لم يكن فى النظرية), فما الذى يجعلنا نصنف هذا الموقف أو التوجه أو ذاك على أنه يمينى أو يسارى؟ أما الطريق المسدود الثالث هو مسألة الجوهرية ***essentialism*** أى الافتراض أننا نستطيع أن نصل إلى تعريفات جامعة مانعة، بناء على مبادئ عامة، وعلى المفاهيم التى تميز الأخلاقيات أو وجهات النظر السياسية. هذا المبدأ ليس بالجديد، لكن الفكر السياسى قد تشكل من مفاهيم كانت دومًا موضع جدل وكان تفسيرها يثير قضية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار مثل "الحرية" و"المساواة" و" الديمقراطية". أما الطريق المسدود الرابع فهو على النقيض من ذلك، وهى الإسمانية ***nominalism*** التى ترى أن الإجابة دائمًا محلية وخاصة بالسياق الذى تدور فيه، وأن اليمين واليسار مسميات محلية تختلف وفقًا للزمان والمكان, وأن من الأفضل احترام مختلف حركات اليمين واليسار وأحزابهما ومفكريهما مع الأخذ فى الاعتبار أن ما يوحدهما أكبر من أى كلام, والجذور الواحدة, والتاريخ المتصل المتداخل والهوية المشتركة, وإن كانت موضع جدل, والعادات والتقاليد المحددة المشتركة وإن كانت موضع مساءلة.

يقول لوى دومو ***Louis Dumont*** إن اليسار الفرنسى تميز بالتزامه المشروط والمنظم بالفردانية كنموذج نقى كامل قادر على تغيير المؤسسات السياسية وأحيانًا الاجتماعية بشكل تدريجى، ولذا فإنه يستشهد بمركزية "حقوق

الإنسان" فى قضية دريفوس ومقولة چوريه ***Jaurès*** إن "الإنسان الفرد مقياس لكافة الأشياء", كما يشير إلى رأى كارل پولانى ***Karl Polanyi*** إن الاشتراكية هى الناتج الأخير للفردانية المسيحية (***Dumont 1990***). فهل حقًّا الفردانية – كما يقول دومو – هى جوهر اليسار، بينما "الكليانية" ***holism*** التى تضع المجتمع فى مرتبة أعلى وضد مرتبة الفرد – بل فى المرتبة المناقضة له – موجودة فى اليمين؟ المشكلة فى هذا الرأى – كما يقول جوشيه ***Gauchet*** – هى أنه يُعمل نظرة أحادية الجانب ضيقة الزاوية لكل من اليمين واليسار بما يقلل كثيرًا من شأن التناقضات الداخلية فى كليهما" (***Gauchet 1997, p.2589***). مثل هذا الرأى قد يناسب ليبراليى الإصلاح, لكن – كما يتضح فى الجزء الثانى من هذا الكتاب – فإن يساريى القرن العشرين على اختلافهم لم يكن يعوزهم الوعى بأهمية التعبئة السياسية والتنظيم والانضباط الجماعى، وكانوا يدعون لسياسات التخطيط والقانون والنظام ويثيرون الحمية الوطنية والشعور بالمصلحة العامة، على النقيض كان اليمين – فى فرنسا وغيرها– منقسمًا بين الارتباط بالجماعية الهيراركية المنظمة سواء التقليدية أو الثورية (كما فى الفاشية)، وبين رأسمالية الشركات والسوق الحرة التى تدعى المساواة فى حقوق الملكية والفرص، ويجدر بنا فى هذا السياق العودة إلى دور القومية، كما أوضحه البروفيسور مايال. فقد حولت القومية بوصلتها من اليسار إلى اليمين فى فرنسا القرن التاسع عشر لتعود فتحولها مرة أخرى إلى اليسار فى الحرب الجزائرية عندما انحاز اليسار غير الاستعمارى إلى قوميى العالم الثالث، وباختصار فإن كلا من اليمين واليسار فى فرنسا وفى غيرها له أساليبه الخاصة فى أن يكون فردانيًّا أو جماعيًّا.

ليس من المجدى كذلك التمييز بين اليسار واليمين، كما فعل مختلف الكُتاب، على أساس مواقف كليهما الأساسية من التقاليد (كما ورد فى ***Bobbio 1996***). فهل كان اليمين يهتم بالمحافظة على التقاليد بينما هدف اليسار هو التحرر من قيود السلالة والمكانة والطبقة ...إلخ ؟ أم أن التمييز بينهما يعتمد على موقف كليهما من السلطة التى يراها اليمين مصدرًا للتلاحم بينما يراها اليسار مصدرًا للتمييز؟ لكن

هناك تقاليد محفورة لدى اليسار ومغروسة فيه لدرجة أنه كان يبدو راعيًا للتقاليد فى وجه الليبرالية الجديدة فى الزمن المعاصر, كما أن هناك أساليب يمينية وأخرى يسارية لتفسير ما قد يعتبر تلاحمًا وتماسكًا وما قد يعتبر تمييزًا، بل إن هناك أساليب لفهم ماهية القوة نفسها، كما أنه ليس من المجدى أيضًا – كما أوضح بوبيو – أن نعادل الفرق بين اليسار واليمين بالفرق بين الاعتدال والتطرف. فالتطرف اليسارى يشترك مع التطرف اليمينى فى عدائهما للديمقراطية. هذا العداء يجمع بينهما، ليس بسبب موقع كل منهما من الطيف السياسى لكن لأنهما يحتلان أقصى طرفى هذا الطيف. فـ"أقصى الأطراف تتلاقى" (***Bobbio 1996, p.21***). وقد تكون هذه طعنة مؤثرة لقول أوسليڤان ***O'Sullivan***: إن التحليل الطيفى للسياسة أمر مضلل لأنه يضع كلا من المحافظة والفاشية على أقصى يمين المنظور.

وربما كانت الإجابة تكمن فى التبادل الرمزى للأماكن الذى أشرنا إليه من قبل بين اليسار واليمين، وربما كان ما يوحد اليسار كمنهج فكرى عبر الزمان والمكان هو رفضه للهيراركية الرمزية وحتمية وجود التباين أو عدم المساواة التى يسعى إلى إلغائها، وهذا يعنى أن اليسار يُعَبِر عن منهج ومشروع وجد أول تعبير واضح عنه فى التنوير[٢] الذى يضع مبادئ النظام الاجتماعى موضع المساءلة، ويعارض اللامساواة فى الحقوق والسلطات والمكانة والظروف المعيشية، ويسعى إلى محوها من خلال الفعل السياسى، والالتزام الأساسى هنا هو معرفة معنى المساواة ودلالاتها. ذلك المشروع اليسارى يتصور مجتمعًا من الناس متساوين

---

(٢) ربما كان أبلغ ما كتب بهذا الشأن هو عبارة كوندورسيه Condorcet عن المساواة الحقيقية باعتبارها "الهدف النهائى من كافة الفنون الاجتماعية حيث تزول آثار جميع الاختلافات الطبيعية بين البشر ولا يبقى سوى الاختلافات التى تصب فى الصالح العام والتى من شأنها أن ترقى بالحضارة والتعليم والصناعة ولا ينشأ عنها فقر ولا إهانة ولا اعتمادية". وفقًا لهذه الظروف، كما يقول، سيكتسب المرء المعرفة الضرورية لإدارة شئون حياته كما يرى , ويبتعد عن التحامل أو التحيز ويتفهم حقوقه ويمارسها, وسوف يستطيع – من خلال تطويره لإمكانياته الخاصة أن يجد الوسائل لإشباع حاجاته، وسوف يصبح البؤس والتعاسة والحماقة استثناءات ولن يعيش المجتمع حالة التمزق الحالية" (Condorcet, 1955 [1795], p.174).

جميعا مما يتطلب بحثًا وتنقيبًا وتشخيصًا على أوسع مجال عن مصادر التفرقة والاعتمادية غير المبررة وبرنامجًا عمليًّا لمحوها أو تقليصها، وهو يبدأ من الفكرة الإنسانية الأساسية عن المساواة: المبدأ الأخلاقي القائل بأن كل البشر يستحقون القدرنفسه من الاهتمام والاحترام, وعلى كل منهم أن يتعامل مع الآخرين باحترام كهدف وليس كوسيلة لإتيان حاجاته، وعلى أساس أن للإنسان كرامة لا سعر – وهو مبدأ مقبول عمومًا فى العصر الحديث عبر كل الأطياف أو انعدام المساواة التى يسعى إلى تبريرها. السياسية. منهج اليسار يترجم هذه الفكرة باعتبارها تحتاج إلى نموذج سياسى واجتماعى: النموذج السياسى للمساواة فى المواطنة حيث للجميع الحقوق المدنية نفسها بغض النظر عن قدراتهم أو كفاءاتهم أو إنجازاتهم أو ظروفهم أو هوياتهم, بحيث تقوم الدولة بتمثيلهم على قدم المساواة؛ والنموذج الاجتماعى هو أن يكون المجتمع – بما فى ذلك الاقتصاد – نظامًا تعاونيًّا يتعامل مع الجميع أيضًا على قدم المساواة، هذا المنهج يتشكك فى أن السوق والمنافسة غير المنظمة بوجه عام يمكن أن تزيد من هذا التعاون، بما أنها تولد عدم التكافؤ فى المردود وفى المستوى المعيشى مما يؤدى إلى فساد العلاقات الاجتماعية وانعدام المساواة.

إذن فالمشروع اليسارى هو مشروع منادٍ بالمساواة[٣], يسمح بالتفسير وإعادة التفسير لمعنى عدم المساواة ولكيفية التخلص منها أو محوها. لكن على مدار تاريخ اليسار تعرض هذا المشروع للانتهاك على أيدى من يدّعون أنهم يرسخونه. أتحدث هنا عن الشكل المثالى أو النموذجى لليسار وأقول إن اليسار يمكن تعريفه بالتزامه بمبدأ التصحيح ***rectification*** وأن اليمين يُعَرف بمعارضته لهذا المبدأ[٤].

(٣) ما أقصده بكلمة مناداةٍ بالمساواة هو الاهتمام بمن هم أقل من غيرهم فى الموارد والرفاهة والفرص والقدرات. وهذ النظرة تسمى أحيانًا بالأولوية أو التفضيلية (بما يعنى زيادة الإحسان).

(٤) أقصد بالتصحيح هنا القضاء على عدم المساواة التى وقعت فى الماضى وتصحيح أسبابها أو تغييرها فى الحاضر والمستقبل.

هنا أحاول أن أتجنب الجوهرية، فكافة تنويعات اليسار تشبه بعضها بعضًا، لكن ما يمكن رؤيته على أنه مساواة قد يكون موضع نقاش واسع، فالمساواة لها وجوه عدة وترتدى الكثير من الأقنعة؛ لكن النقطة هنا هى أن كل أسرة اليسار تقول بالمساواة, وتنتمى إلى المذهب التعديلي– سواء الراديكالى أو الإصلاحى – ولها تاريخ طويل وشجرة نسب، وقد يمكن التعبير عن مشروع التعديل أو الإصلاح بالعديد من الأساليب: بلغة الحقوق أو بلغة الصراع الطبقى, أو كنسق لامتداد المواطنة أو العدالة أو الديمقراطية، أو كنضال مستمر ضد الاستغلال أو القهر؛ وقد تأخذ أشكالا وألوانًا من البنى التنظيمية، سواء القائمة على الأحزاب أو الحركات، وقد تكون نخبوية أو ديموقراطية تابعة لسيطرة الدولة أو النقابة أو قائمة على العصيان المسلح، وقد تكون إصلاحية أو ثورية؛ قتالية أو ساعية إلى الإجماع؛ تكاملية أو طائفية؛ وقد تكون دائرتها الانتخابية واسعة أو محدودة النطاق. لكن أيًّا كانت لغتها أو شكلها أو تبعيتها, فإنها تفترض وجود لامساواة غير مبررة, يراها اليمينيون مقدسة أو حتمية أو طبيعية, ويرى اليساريون أن عليهم تقليصها والحد منها أو محوها تمامًا.

قليلة هى النظريات التى تتحدى الفكرة الإنسانية عن المساواة الأخلاقية اليوم؛ فقد تراجعت النظريات التى رفضت هذه الفكرة على مدار القرن العشرين. وفقدت النظريات العنصرية مصداقيتها العلمية إذ هزمت الفاشية والنازية. وكما تنبأ توكفى، سادت فكرة المساواة فى منتصف القرن عبر سائر الأطياف السياسية فى كافة أنحاء البسيطة، حتى من اعتذروا بشأن العنصرية فى جنوب إفريقيا لم يتحدثوا عن لامساواة عنصرية بل تحدثوا عن "تنمية منفصلة"، فهل ينطبق الأمر كذلك على مدارس الفكر السياسى الإسلامى فى القرن العشرين التى تحدثت عنها البروفيسور سلوى إسماعيل فى الفصل السابع والعشرين من هذا الكتاب؟ وإلى أى مدى نجحت تلك المحاولات المختلفة لإعادة تفسير المذاهب التقليدية وإعادة بنائها على أيدى المفكرين الذين واجهوا "العالمية المفترضة للحداثة الغربية" فى دحض المواقف القائمة على الشريعة أو تفنيدها فيما يتعلق بعدم المساواة بين الجنسين

وتبعية غير المسلمين؟ (وإلى أى مدى أصواتهم مسموعة ومؤثرة بين المسلمين المتدينين؟) وهل صحيح أن "المبادئ الأخلاقية للقرآن هى مبادئ قاطعة وعامة وشاملة" (*Othman 1999, p.182*)؟ لقد أصبحت تلك الأسئلة أكثر إلحاحًا بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر, والتى أثارت موضوع علاقة الإسلام بالحداثة وخطر ما يسمى بالأصولية التى ظن الأستاذ باريك ***Parekh*** أنها "تغلق كل أبواب الاجتهاد أو التفسير" (الفصل السادس والعشرين)، وماذا عن الهندوسية, التى ينكر مبدؤها الأساسى عن هيراركية الطبقات أو الطوائف فكرة المساواة الأخلاقية، ورغم ذلك استجابت للحداثة بمختلف الطرق والبدائل التى أشار إليها باريك فى أكبر ديمقراطية ليبرالية فى العالم؟ ربما تمثل تلك المبادئ بداية الحديث عن لغة عدم المساواة، لكن عليها أن تلتفت إلى أن جميع الحكومات وجميع المفكرين يتحدثون الآن لغة حقوق الإنسان، حتى أولئك الذين يدعون خصوصية "القيم الآسيوية" (انظر ***Bauer and Bell 1999***).

فى نهاية القرن كتب البروفيسور "سن" ***Sen*** يقول "إن أى نظرية عن الترتيب الاجتماعى صمدت لبعض الوقت قد طالبت بالمساواة فى شىء ما" كبديل لتنفيذ هذه الفكرة فى المجال الطيفى السياسى كله (***Sen 1992, p.12***)، لذا نجد أن الفلاسفة السياسيين الذين ناقش أفكارهم ميللر ***Miller*** وداجر ***Dagger*** فى الفصل الحادى والعشرين بمن فيهم المنادون بالحرية على أساس الحقوق (المتساوية) مثل روبرت نوزيك ***Robert Nozick*** يبحثون عن المساواة "فى بعض المساحة" على حد تعبير سن. الرأى نفسه ينطبق على جميع النفعيين، وعلى ليبرالية هايك التى تفضل السوق وعلى النقوديين ومنظرى الخيار العام الذين ناقش أفكارهم البروفيسور بارسونز ***Parsons*** فى الفصل الثانى. كما تنطبق أيضًا على كل المدارس الفكرية المحافظة والديمقراطية المسيحية الذين قام كل من أوسوليفان ***O'Sullivan*** وكاسياجلى ***Caciagli*** بشرحهما فى الفصلين السادس والسابع.

إن ما يميز مفكرى اليسار (وكذا مفكرى اليسار بداخل المدارس والحركات اليمينية) هو تفسيرهم الأكثر غباء، وليس الأكثر ذكاء، للمثل والنماذج السياسية والاجتماعية عن المساواة وما ينادون به من سياسة إعادة التوزيع وغيرها من السياسات الحالية، إذن كان الفصل الأول عن بداية دولة الرفاهة، الذى كتبه البروفيسور مايكل فريدن، مستوحى من المفكرين والسياسيين فى بريطانيا وفرنسا خاصة, الذين رأوا أنهم يطبقون المبادئ الليبرالية الكلاسيكية على القضايا الاجتماعية الملحة، متجنبين الاضطرابات والثورات ومنادين بالاستقرار والتلاحم من خلال العدالة الاجتماعية، وقد استجابوا بعد ١٩١٧ إلى تحدى الحلول المطروحة للاشتراكية القائمة بالفعل بحلول أخرى تدعم الرأسمالية وتحولها، فى بريطانيا كان الاشتراكيون أو الليبراليون الجدد هم الذين فكروا بهذه الطريقة (الذين يعود تفكيرهم إلى كتاب چون ستيوارت ميل ***John Stuart Mill*** "فصول فى الاشتراكية" ***Chapters on Socialism*** وفكرة ت.هـ.جرين ***T.H.Green*** بأن الحرية الحقيقية تعنى فرصًا وقدرات حقيقية وليس مجرد غياب القيود). ومن الغريب حقًا أن دولة الرفاهة فى بريطانيا ما بعد الحرب قد بدأت فى الحكومات الليبرالية لأسكويث ***Asquith*** ولويد چورچ ***Lloyd George*** وانطلاقًا من نظريات بيڤردچ ***Beveridge*** وكينز ***Keynes*** وبرامجهما واللذين - على حد تعبير سكدلسكى ***Skidelsky*** - "تحدثا بلغة اليسار واليمين فى الوقت نفسه"، وكانت ليبراليتهما (حسب الرأى الصائب لپارسونز فى الفصل الثانى) تتميز بالنخبوية الفكرية والمحافظة والعزوف عن استخدام السياسة الشعبية العامة لتحقيق المزيد من المساواة.

أما الآخرون فقد رأوا تعارضًا أقل بين الفرضيات الليبرالية والاستنتاجات الاشتراكية، ولذا أطلق هوبهاوس ***Hobhouse*** مقولته الكلاسيكية عن الاشتراكية الليبرالية بأن "الفردانية - عندما تتشبث بالحقائق - تبتعد عن الاشتراكية" ***(Hobhouse 1964 [1911], p.54)***. عبارة هوبهاوس هنا رجع صدى لفكرة الاشتراكى الفابى سيدنى أوليڤيه ***Sydney Olivier*** عندما قال إن "الاشتراكية ما

هى إلا فردانية عاقلة منظمة ومنمقة ومتزنـــة" (*Shaw 1889, p.105*)، تلاقـــى الأفكار هذا نجده فى أماكن أخرى: فى فرنسا مثلا، فى أوائل القرن العشرين حيث غذى التضامن تيارات معاصرة من الاشتراكية، وحتـــى فـــى الولايـــات المتحـــدة الأمـــريكية حيث الاشتـــراكية بعـــدها صغيـــرة فى فكر جون ديوى ***John Dewey*** ومؤيدى "البرنامج الجديد"(*) وأذهانهم . وهنا – كما ذكرنا البروفيـــسور أوسليـڤان فى الفصل الســـادس – فإن الليبرالية منذ الثلاثينيات صـــــارت تعنـــى بالنـــسبة للأوروبيين: الديمقراطية الاجتماعية (وإن كانت بشكلها المبسط). وكما ذَكّرنا ميللر وداجر فى الفصل الحادى والعشرين فإنه كان فى الولايـــات المتحـــدة الأمريكيـــة, وتحديدًا من عالمها الأكاديمى, أن استطاعت نظريات اليسار الليبرالـــى المُطالـــب بالمساواة أن تأخذ شكلها النهائى, على أيدى جون رولز ***John Rawls*** ورونالـــد دوركين ***Ronald Dworkin*** وميكل والزر ***Michael Walzer*** وأمارتيا ســـن ***Amartya Sen*** (الذى أعادت فكرته عن المساواة فى الإمكانيات الحديث إلى ت. هـــ. جرين ***T.H.Green***)، ومن دواعى السخرية أن تلك التطورات فى نظريـــة المساواة حدثت بالتوازى مع عدم المساواة الشديدة, المتسارعة وغير المسبوقة فـــى جميع أنحاء العالم.

كان المفترض دائمًا أن تكون "الاشتراكية" – كما يراها دعاتها – نظرة أكثر قوة ووضوحًا عن العالم تتعارض مع كل من "الرأسمالية" و"الفردانية". لقد وعـــدت الاشتراكية بالتغيير الاجتماعى فى إطار نظام اجتماعى جديد بل "حضارة جديـــدة" تتخطى وتفوق حدود الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية. لكن الاشتراكيين واجهـــوا هنا معضلة: فما الذى يعنيه تفسيرهم الأكثر راديكالية عن المـــساواة الاجتماعيـــة بالنسبة للنموذج السياسى للمساواة المدنية؟ بعبارة أخرى: هل تتماشى الاشـــتراكية مع الديمقراطية ؟ وبالأحرى هل يمكن تحقيـــق الاشـــتراكية مـــن خـــلال منحًـــى ديمقراطى برلمانى؟"الاشتراكية" كان يفترض دائمًا أنها الإجابة عن هذا الـــسؤال –

(*) البرنامج الجديد New Deal برنامج تشريعى وإدارى وصفه الرئيس الأمريكى الأسبق روزفلت للإنعاش الاقتصادى والإصلاح الاجتماعى خلال العقد الرابع من القرن العشرين.

"مأساة الديمقراطية الاشتراكية" كما أسماها بيتر جاى (*Gay 1962*) – هى ما قسم الدوليتين الثانية والثالثة كما أشار جيرى *Geary* (فى الفصل العاشر) وهاردينج *Harding* (فى الفصل الحادى عشر)، والحقيقة أن المنهج الاشتراكى الماركسى – على خلاف الليبرالية – لم يلتزم أبدًا بالهدف السياسى للمساواة فى الحقوق المدنية ولا بحكومة برلمانية محدودة، لقد جاء البولشفيك إلى السلطة دون أى نظرية عن الحكم وكما يوضح هاردينج "لم يكن ثمة نقاش أثناء فترة السوفييت بأكملها عن كيفية السيطرة على رجال السلطة أو الحد من صلاحياتهم أو تحميلهم المسئولية"، ناهيك عن "النظر إلى السياسة باعتبارها تنافسًا بين المنتخبين، أو عرض البدائل السياسية أو الخطط الاقتصادية أو ثقة الشعب فى دوائر انتخابية بعينها" كما ورد فى الفصل الحادى عشر، ثم إن الجوهر الأخلاقى للماركسية هو التخلص من القهر الطبقى ومن استغلال الرأسمالية، لكن هدف تحقيق العدالة الاجتماعية تحت مظلة الشيوعية لم يكن موضع تفكير ولا كانت قضايا توزيع العدالة. فى كتابه "نقد برنامج جوته" ***Critique of the Gotha Programme*** نعت ماركس مناقشة مثل هذه الأمور بأنها "نفاية لغوية انقضى زمانها" و"هراء أيديولوچى" وكذلك قلل إنجلز من شأن الحديث عن المساواة التى كان يراها "منتج تاريخى" لا حقيقة لها. باختصار لم يكن المفهوم الماركسى عن العدالة الاجتماعية بمثابة برنامج أو خطة واضحة عن التعاون الاجتماعى تحكمه مبادئ واضحة عن مسألة التوزيع لكى يتم تطبيقها على النظام الحالى, لكنه كان وجهة نظر عن العالم الخالى من الظروف التى تستوجب تحقيق العدالة وتستجلب الحقوق (مثل الندرة وصراعات المصالح واللاعقلانية الإنسانية وصراع القيم والمبادئ) – وتحول العالم إلى مكان تعم فيه الثروات ويلغى الفكر الضيق عن حقوق الطبقة البرجوازية بل يرفع شعار "من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته"، تلك النظرة شديدة اليوتوبية عن العدالة الاجتماعية باستطاعتها أن تشعل الحماسة الثورية وكذا الولاء للقضية الشيوعية، لكنها لا تملك ما تقدمه لمن يريد حقًا تصحيح هذا الجانب من الثورة القادمة.

الهدف السياسى / الاجتماعى الشامل عن العدالة, الذى هو أساس مبدأ التعديل, يتضمن معانٍ كثيرة: أولا: أن هناك معيارًا للصحة أو نموذجًا قياسيًّا للحقائق يمكن من خلاله رؤية المساوئ أو الظلم على حقيقتهما وأنهما بحاجة إلى إصلاح أو تغيير أو تعديل – أى نظرية واضحة, أو ضمنية, عن العدالة. ثانيًا: أن مجال الاهتمام بالعدالة يتضمن المساوئ أو المظالم التى يسببها النظام الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى, وكذا المساوئ والمظالم التى تسببها العوامل العشوائية أو البيولوچية أو الخارجة عن السيطرة. ثالثًا: تأكيد أسبابها من خلال دراسة علمية منظمة. رابعًا: أن تلك المظالم لابد من تقليصها أو القضاء عليها أو التخفيف من حدتها من خلال تدخل إنسانى نابع من إرادة سياسية.

معنى ذلك أن اليسار يلتزم بمبدأ أهمية فهم العالم والعمل بداخله، وبذلك فهو ملتزم برؤية الصورة الأكبر ويربط المتاعب والمشكلات الخاصة بالقضايا العامة، كما هو ملتزم بالبحث عن مبادئ تفسيرية عامة قابلة للتطبيق لوضع الآليات الاجتماعية وبمفهوم عن العدل الاجتماعى العام، هذا المفهوم الأخير قد ينظر إلى العدل باعتباره مجموعة من المبادئ الشاملة الجامعة، (كما يرى رولز فى كتابه الصادر عام ١٩٧١)، أو باعتباره يشمل مجالات كبرى من الحياة الاجتماعية، لكن حتى فى هذه الحالة الأخيرة فإن الظلم الاجتماعى يتكون من العديد من التراكمات غير العادلة أو من سيطرة أحد المجالات على غيره كما هو الحال عندما تكون "الثروة للأقوياء, والشرف لأصحاب النسب، والمنصب للمتعلمين المثقفين" (***Walzer 1983, p.12***). وكثيرًا ما رأى اليسار أن التغيير يحدث عبر الزمن، وأن مشروعه جزء من رواية أكبر عن التقدم الحقيقى الفعال، رواية كبرى عن الفتوحات والهزائم المتراكمة التى أحيانًا ما يتم التعبير عنها من خلال استعارات عسكرية (كما يرى هوبسباوم فى كتابه ١٩٨١)، ومع ذلك يتحقق التعديل والتصحيح فى كل مكان فى العالم بشكل جيد رغم محاولات التراجع عنه.

كما يجسد مشروع اليسار كذلك ممارسة النقد الاجتماعى, حيث إنه ملتـزم بوضع مؤسساته وممارساته بل ومعتقداته قيد المناقشة العميقـة، وبالتـالى فهـو مشروع خلاصى عام، والتزامه بالنقد الاجتماعى يجعله يتحرى الأسباب التى يقبلها الجميع بدلا من أن يبحث عن مصالح الناخبين أو تقوية شوكتهم؛ أى الأسباب التى يستطيع المواطن أن يعلنها لغيره من المواطنين بغـض النظـر عـن مـصالحه وارتباطاته أو التزاماته الشخصية. ثانيًا: أن النقد يتم من وجهة نظر خارجيـة؛ أى نقد ما يفعله البعض منا على أساس أننا جزء من كيان أوسع هو "نحن". ثالثًـا: أن مبدأ الإصلاح أو التعديل يتخطى جميع الحواجز، ففى علاجه لعدم المساواة ينتقـل تلقائيًّا من اللامساواة السياسية إلى الاقتصادية إلى التعليمية إلى الثقافية، كما ينتقـل من المكانة إلى الطبقة إلى السلالة إلى النوع كأسس لعدم المساواة هذه, لكنه أيـضًا عالمى أو كوزموپوليتانى إذ ينتقل من علاج عدم المساواة فى الدولة الأمـة إلـى المجال العالمى، وإذا كان التعديل سيتم داخل الدولة القومية, فما هو مبـرر سـوء توزيع موارد العالم؟

وقد انتُقد هذا المفهوم عن اليسار باعتباره "يضع حدوده لنفسه" ؛ وأنه لا يحتـاج إلى نظرية عامة عن مجتمع بديل, يقبل الحاجة إلى يمين كثقل موازن دائمًا، وبالتـالى فإن قيم اليمين أو اليسار "نسبية دائمًا" وأن "يسارًا ما" يمكن أن يكون موجـودًا داخـل نظام رأسمالى متكامل كان على يمين نظام يعتبر الآن وسطًا". وهو بـذلك "يحتـضن العدو". وبمثل هذا المفهوم فإن النسيج الاجتماعى برمته يتجه نحو اليمين، أمـا اليـسار فلا يقوم سوى برتقه أو إصلاحه" ***(Anderson 1994, p.17)***[٥].

ولكن تلك الحدود التى يجرى الحديث عنها يفرضها الواقع وليس المفـاهيم، وأحد الأسئلة المطروحة هو ما إذا كان هناك بديل معروف عن الرأسمالية أفـضل وأكثر ملاءمة وأقدر على تحقيق المساواة التى تضاهى وتفوق تلك الموجودة فـى المجتمع الرأسمالى، لو كان الأمر كذلك لوجب على اليسار أن يكون لديه نظريـة

(٥) كان هذا النقد ردًا Lukes 1992.

عنه وأن يصارع حتى يأتى بها إلى حيز الوجود، السؤال الثانى هو ما إذا كان اليسار يحتاج إلى الثقل الموازى الذى قد يمثله اليمين، الأدلة التاريخية هنا تشير إلى أن التغيير أو التعديل يحتاج إلى نوع من التكافؤ: فعندما يحتل اليسار الفضاء السياسى برمته فهو يهدم مشروعه، السؤال الثالث هو كيف سيكون حال اليسار فى المستقبل، وهل سيعتبر الفكر الحالى وسطًا بالنسبة له؟ لكن إجابة هذا السؤال – وفقًا للمفهوم المطروح – لا تعتمد على فكرة التعديل وإنما على احتمالات التعديل التى يحملها المستقبل.

ركزت هنا على معنى اليسار على أساس أن تاريخ اليمين قد يمكن رؤيته على أنه ردة فعل له (***Eatwell and O' Sullivan 1989, p.63***)، وبمقدورنا وفقًا لهذا التفسير أن نحدد سلسلة من أشكال اليسار، وأشكال اليمين المقابلة لها, على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين.

ما اليسار؟

باستطاعة المرء أن يميز ثلاثة أنماط لليسار – كما يقول هوبسباوم، النمط الأول كان معتدلا وإن أراد حشد الجماهير لتحقيق أهدافه السياسية، فقد كافح "ليتغلب على الحكومات الملكية والاستبدادية والأرسطقراطية لصالح المؤسسات البرجوازية فى الحكومات الليبرالية والدستورية" وكان بشكل عام هو حزب "التغيير والتقدم" (***Hobsbawm 2000, pp.96,98***). النمط الثانى اهتم بالصراع الطبقى وتآلف حول الحركات العمالية والأحزاب الاشتراكية فى القرن التاسع عشر. اليسار الآخر التفت إلى الصراع الطبقى وتشكل حول الحركات العمالية والأحزاب الاشتراكية فى القرن التاسع عشر، متحالفًا فى البداية مع اليسار الأول فى البداية متحدًا معه فى الأهداف ومناضلا من أجل الحقوق المدنية والديمقراطية السياسية، ثم راح يستقل عنه باطراد ويناضل من أجل الملكية العامة والاقتصاد المخطط

وحق الجميع فى العمل والحقوق الاجتماعية (لكنه فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث لم يكن حركة عمالية مستقلة، لم يتطور هذا اليسار وبقى ملازمًا للحزب الديمقراطى). هذا اليسار الثانى تمزق إربًا تحت وطأة الثورة الروسية، ونجح كديمقراطية اجتماعية فى تحقيق أجندة اليسار الأول واستكمالها فى معظم أوروبا، بما فى ذلك حق الاقتراع العام، واكتساب الحقوق الاجتماعية وإقامة نظم الرفاهة وخاصة فى الدول الإسكندناقية (رغم أن ذلك فى بعض الدول كان مستمدًا من حركات وأحزاب ليبرالية وكاثوليكية). هذا اليسار الإصلاحى المعتدل كان مؤمنًا بما أطلق عليه س. أ. ر. كروسلاند ***C.A.R.Crosland*** مستقبل الاشتراكية (***Crosland 1956***): "الاشتراكية تُعمل فكرة المجتمع ما بعد الرأسمالى معتقدة أن الملكية العامة والإدارة العامة سوف تتطور فى الوقت المناسب إلى شىء أكبر وأحدث" (***Hobsbawm 2000, p.101***). وقد شهد عصره الذهبى - فيما بين ١٩٤٥ والسبعينيات - نجاحات واسعة ومدوية، وإن بشكل متفاوت، فى تحقيق إعادة التوزيع وشروط الرفاهة والخدمات العامة والتوظيف الكامل وكلها تصب فى النمو الاقتصادى, وذلك من خلال الملكية العامة والوسائل المالية والتمويلية والسياسات الاقتصادية التعاونية.

انتهت هذه المرحلة فى ١٩٧٣ بسبب أزمة البترول التى كانت مؤشرًا على تأثير الاقتصاد العالمى فى تضييق مجال عمل الديمقراطية الاجتماعية وحصره داخل الحدود القومية، وقد شهدت أشد بلاد الديمقراطية الاجتماعية وخاصة السويد والنرويج نجاحًا أقل منذ منتصف الثمانينيات؛ ولا يقل أهمية أيضًا الاعتراف بعدم إمكانية تطبيق الاشتراكية الموجهة والانهيار الشديد للنظام الشيوعى السوفيتى حارمًا العالم من وجود أى بديل للرأسمالية - وإن كان بديلا فاشلا. ومع الافتقار إلى بديل ناجح للرأسمالية، وفى مواجهة موجة عاتية من الليبرالية السياسية والاقتصادية الجديدة التى اجتاحت العالم فى العقود الأخيرة من القرن، ومع تردد دافعى الضرائب أن يمولوا إعادة التوزيع والسلع الجماهيرية, أصبح اليسار الثانى

قوة محافظة مستضعفة لا تملك سوى أن تدافع عن مكاسب الديمقراطية الاجتماعية الماضية ضد المد الفكرى والانتخابى معًا.

يلاحظ هوبسباوم وجود يسار ثالث منذ الستينيات لكنه يسار مجرد من أى قاعدة انتخابية أو مشروع واحد، هذا النوع من اليسار كان موضوع الجزء الرابع كله من هذا الكتاب، وهو عبارة عن سلسلة من الحركات أحادية الهدف أو أحادية القضية مثل قضية المرأة, والحركات المناهضة للعنصرية، والحركات المدافعة عن البيئة، والحركات الاشتراكية التى تنتمى لما يمكن تسميته بـ"سياسات الهوية"، ومختلف الحركات العالمية بدءًا من الحملات ضد السلاح النووى وحركة مناهضة حرب ڤيتنام، وانتهاء بمختلف الحركات والمنظمات الآخذة فى الظهور والنمو للدفاع عن حقوق الإنسان ومناهضة العولمة فى نهاية القرن، كل هذا النشاط فى رأى هوبسباوم يمكن أن يطلق عليه "استمرارية اليسار". ذلك اليسار الثالث – على حد قوله القاطع – "ليس شديد الأهمية من الناحية السياسية وقد ظهر أساسًا إلى حيز الوجود نتيجة أزمة اليسار السياسى التقليدى" (***Hobsbawm 2000, p.103***). فهل كان هوبسباوم على حق؟

المؤكد أن هناك ضعفًا وتفككًا, وإن كان ينبغى علينا أن نتساءل عن طبيعة التماسك الذى كان موجودًا فى الماضى ومداه. وإلى أى مدى كان واضحًا ضرورة اتحاد جميع الحركات الاشتراكية فى أيامها الأولى؟ ألم يتم قمع أجنداتها المتناقضة فى هياكل تراتبية وإقصائية؟ ومع ذلك تصدع اليسار، ولم يعد ثمة حركة سياسية أو حزب سياسى قومى أو عالمى يجمع كل قضايا اليسار فى إطار فكرى واحد. كثيرًا ما يبدو هذا الوضع مفضلا، ويقال إن اليسار المعاصر بحاجة إلى أجندة تعددية تتجسد فى حركات مختلفة وشبكة من المنظمات تمنح أشكالا أكثر مساواة وديمقراطية من الأشكال التراتبية القديمة, تمكن الحركات المختلفة المتفرقة جغرافيًّا، أحادية القضية، من أن تناضل من أجل المزيد من المساواة على الصعيدين المحلى والعالمى.

هذا التصدع يمكن أن يقال إنه أفقى بالنسبة للقضايا المطروحة ورأسى بالنسبة للزمن، لم يعد مقنعًا أن نرى قضايا اليسار مدرجة فى إطار مشروع اجتماعى/ سياسى أكبر وأشمل؛ ذلك أن هناك قضايا مثل قضية الخضر تسترعى اهتمام علماء البيئة والعلوم الإنسانية على مختلف اتجاهاتهم السياسية، ثم إن السياسات والبرامج المختلفة للحركات الاجتماعية الجديدة أدت إلى مشكلات كثيرة كما حدث عندما أدت سياسات الحفاظ على البيئة إلى زيادة فقر المحرومين، أو عندما أدت التفرقة الإيجابية القائمة على الهوية إلى انتهاك بعض الحقوق، أو عندما يتعارض احترام الأديان أو الجماعات العرقية مع المساواة بين الجنسين. ليس هناك خطاب مشترك حول أولويات حل مثل هذه القضايا، ومن ناحية أخرى كانت هذه النقطة تحديدًا هى التى تحدى فيها اليسار الثالث اليسار الثانى الذى كان ينتقده بسبب شكله الهيراركى الأبوى والمادى, ويشير إلى عدم مساواة غير مبررة قام اليسار الثانى بتجاهلها أو التغطية عليها عن الجنسين أو العرق أو السلالة... وبذلك يمكن القول إن اليسار الثالث هو الذى صنع أزمة اليسار الثانى.

فى البعد الزمنى لم يعد من المعقول النظر إلى تلك الحركات باعتبارها الطريق إلى التقدم السياسى والاجتماعى، فالرواية الآن لا تروى باللغة الماركسية ولا تحكى عن الصراع الطبقى ولا تنتهى إلى عالم تنعدم فيه الفوارق بين الطبقات، ولا هى رواية عن الديمقراطية الاجتماعية تحكى عن توسيع نطاق المواطنة التى تتدرج من الحقوق المدنية إلى السياسية إلى حقوق اجتماعية واقتصادية يفترض أنها تتعمق وتزداد مع الزمن (انظر ***Marshall 1963***)، من هنا نرى التطور الواسع – كما يناقش البروفيسور بيللامى فى الفصل الثالث – للحركات الاجتماعية والاحتجاجية الجديدة البعيدة عن السياسات الحزبية التى يتناقص اهتمام المواطنين بها، وقد عبر التنظير بعد الحداثى الذى وصفه بيتر ديوز ***Peter Dews*** فى العقود الأخيرة من القرن عن الشك الشديد فى "الأنساق التاريخية الكبرى" المتجسدة فى السياسات الحزبية باليسار فى الماضى و"الخطط الكبرى عن التقدم التاريخى النابع من التنوير" – عبر عنه وشجع عليه فى الوقت نفسه. وأحيانًا كانت عناصر

هذه الحركات تتبنى وجهات نظر تعددية ونسبية، وهو الأمر الذى شجعه الفكر بعد الحداثى، مثل هؤلاء الرواد لسياسات الهوية يتجنبون البحث عما أسماه البروفيسور تللى "الاتفاق على قواعد الاعتراف المتبادل" على أساس أسباب عامـة "مـشتركة" ومقبولة من الجميع، وقال إن جميع الأسباب ترجع إلى الثقافة وإن مسألة العالميـة بحد ذاتها تتمركز حول العرق، لهذه الأسباب المطروحة عاليه فإن هذا النوع مـن التفكير يعادى الفكر اليسارى، وكان ذلك مدعاة للتشرذم.

هل يعنى ذلك أن الحركات الاجتماعية الجديدة "ليست على درجة كبيرة من الأهمية سياسيًّا؟" أولاً: كثير من هذه الحركات ليس جديدًا إلى هذه الدرجة، فنسوية القرن العشرين كما توضح سوزان جيمس ***Susan James*** (فى الفـصل الثالـث والعشرين) هى قصة طويلة بدأت بالحملات ضد خضوع المـرأة فـى مؤسـسات ليبرالية والزواج والأسرة وأدى ذلك إلى تساؤل أوسع عن علاقات النوع ودراسـة أسباب اضطهاد المرأة ومن ثم التركيز على اختلاف أنماط حياتهـا فـى مختلـف الظروف والتجارب والثقافات والبيئات الاجتماعية، كما نجد البروفيـسور سـيدل ***Ceadel*** (فى الفصل الثانى والعـشرين) يتتبـع جـذور الحركـات الاسـتبدادية والحركات الإصلاحية المناهضة للحرب إلى أصول السلامية وما آلت إليـه، كمـا تعود البروفيسور بول ***Ball*** (فى الفصل الخامس والعشرين) بسياسات الخضر إلى روسو وبدايات ماركس. ثانيًا: إن أى تقييم لأهمية اليسار الثالث لا يمكن أن يستقيم دون النظر إلى بعض منجزاته على الساحة العالمية، فعلى مدار القـرن العـشرين حقق النسويون ومناهضو التفرقة العنصرية – سواء فى العالم المتقدم أو فى أجزاء من العالم النامى– تقدمًا كبيرًا فى الالتزام المعيارى (وهو الأمر الجدير بالاحترام)، وسن القوانين، وزيادة الفرص الحقيقية سواء الوظيفية أو لتحسين نمط الحياة, فـى حين كانت هناك تراجعات وفشل وأجندات لم تكتمل، كما كانت أفكار رجال البيئـة موضع اهتمام وتأثير فى المجال العام فى العقود الأخيرة من القرن فقط، كما كـان لها أثر ملحوظ على الوعى العام بالأزمات المتلازمة التـى ذكرهـا البروفيـسور "بول"، وهو الوعى الذى حرك النشطاء ودخل فى حسابات صانعى السياسة بدرجة

كبيرة ومتزايدة، إن نجاحات سياسات الهوية صعبة التقدير، جزئيًا بسبب تنوع الهويات موضع البحث, وجزئيًا لأن النجاح فى حد ذاته موضع تساؤل (فهل كل دعوى لاعتراف الجماعة دعوى مُبَرَرة وبالتالى يعد تحقيقها نجاحًا؟). من المؤكد أن التمييز على أساس التوجهات الجنسية قد خفت حدته فى العديد من دول الغرب على المستوى المعيارى والتشريعى والسلوكى. أما فيما يخص الاعتراف بدعاوى الأقليات القومية والجماعات العرقية فإن القصة مشوشة. تاريخيًا، تعاطف الفكر الليبرالى مع حقوق الأقليات، واختلفت النظرة من "الدعم القوى إلى القلق العميق" بينما كان الفكر الاشتراكى معاديًا لهذه الحقوق (***Kymlicka 1995, p.68***)، لكن القرن العشرين لم يخلُ حتى نهايته من التفرقة والقهر العنصريين فى العالم بأسره، وفى المجتمعات متعددة الثقافات، على النمط الغربى، التى شهدت موجات من الهجرة الجماعية, فإن التقاليد الاجتماعية والتشريع والسلوكيات قد تكيفت مع هذا التحدى لمبدأ التعديل بمختلف الأساليب وبدرجات متفاوتة من النجاح، وقد سجل نجاح الفكر اليمينى الفشل النسبى لليسار فى هذا المجال .

لكن فى نهاية القرن كانت الحركات ذات التوجهات العالمية هى ما مثل الجزء الأكثر نشاطًا من اليسار الثالث. ومنجزاتها على عدة مستويات: الاهتمام بمسألة حقوق الإنسان فى كافة أنحاء العالم، التطورات فى القوانين الجنائية الدولية- بما فى ذلك إنشاء المحاكم الدولية لجرائم الحرب وعملها بنجاح, وتضاعف عدد المنظمات غير الحكومية العاملة فى هذا المجال؛ وزيادة الاستماع إلى الحركات الاحتجاجية التى لفتت الانتباه إلى اللامساواة العالمية وإلى قضايا العالم الثالث ومشكلاته وفقره وديونه، ومن السابق لأوانه أن نسمى مثل هذه المنجزات نجاحًا, لكنها مجرد أمثلة على مبدأ الإصلاح والتقويم، الأمر الذى يصعب وصفه بأنه "ليس على درجة كبيرة من الأهمية سياسيًا".

ما اليمين؟

يمكن اعتبار مراحل اليمين المتتالية استجابة للتطورات داخل اليسار وتفاعلا معها. وقد ميز إيتويل ***Eatwell*** وأوسليڤان ***O'Sullivan*** (١٩٨٩) بين خمسة أنواع لليمين (كما ورد فى الفصل السادس) على نحو يتسق مع التحليل الذى نقدمه هنا.

النوع الأول "اليمين الرجعى": ويتكون من الرجعيين وتابعيهم الذين كانوا ضد الثورة الفرنسية ونتائجها، وكان من رواد هذا النمط مفكرون ثيوقراطيون وسلطويين مثل چوزيف دى ميستر ***Joseph de Maistre*** ولوى دى بونالد ***Louis de Bonald***, وقد قام هذا اليمين بإدانة الفردانية والأسواق ومفاهيم العقل المستمدة من التنوير باعتبارها فوضوية وحاولوا العودة إلى الماضى المثالى حيث الهيراركية والنظام. استمر هذا الشكل اليمينى فى التلاشى أثناء القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وكان من أهم مفكريه هيبولايت تاين ***Hippolyte Taine*** وتشارل مورا ***Charles Maurras*** (رغم أنه كان أحد مصادر الفاشية كما بيّن سترنهل ***Sternhell***). ولازال باقيًا داخل بعض التيارات فى الكنيسة الكاثوليكية. النوع الثانى هو "اليمين المعتدل" وكان الأبقى والأكثر تعقيدًا فى داخله. كانت بدايته مع إدموند بيرك ***Edmund Burke*** وكذلك مع ليبراليين مثل بنچامين كونستانت ***Benjamin Constant*** وأليكسيس دى توكڤى ***Alexis de Tocqueville***. وأكثر المصطلحات تكرارًا فيه هى "الحكومة المحدودة" و"التوازن" و"النفعية" والشك العام فى المبادئ السياسية المجردة، ويمكن رؤية الجانب السلطوى فيه فيما يسميه البروفيسور پاين ***Payne*** (فى الفصل الخامس) "اليمين السلطوى المعتدل فى أوروبا فى أوائل القرن العشرين"، وهو ما وصفه البروفيسور كاسياجلى ***Caciagli*** (فى الفصل السابع) بأن له مصدرين أساسيين: الأول هو البحث عن ليبرالية أكثر سلطوية وإحكامًا ونخبوية، والمصدر الآخر هو التعاونية الكاثوليكية". وكما يقول روچر سكرتون ***Roger Scruton*** فإن هذا النوع من اليمين يقاوم:

تلك الأهداف الجماعية – الحرية والإخاء والمساواة – التى ينبع وضـوحها الظاهرى من كونها مجردة ولا يمكن ترجمتها إلـى الواقـع دون تحطـيم ثمـار التسويات التاريخية، كما يتشكك اليمين أيضًا فى المشاريع التى تتطلب تدخلا واسعًا من الدولة, لكن السبب فى ذلك يعود إلى أن قيمة المجتمع عنده أكبر، وهو يحتـرم تلك المؤسسات مثل الملكية والدين والقانون التـى تنـشأ بتلقائيـة عـن الـدوافع الاجتماعية، وتتجذر فيها قيم المسئولية والاحترام والثقة (***Scruton 1992***).

لكن – رغم صدق هذا اليمين مع مبدئه فى النفعية – فقد استجاب لتحـديات اليسار الأول والثانى – من خلال الاستيعاب الانتقائى وقبـل أخيـرًا إنجازاتهمـا وحاول تنفيذ سياساتهما (وإن حاول تخفيفها أو موازنتها وأحيانًا قلب تأثيرها)، بينما ظل يناقش ويفند برامجهما ومبادئهما.

كان بروز اليمين الثالث "الراديكالى" فى أوائل القرن العشرين – الذى تحدث عنه البروفيسور باين فى الفصل الخامس– مؤشرًا على لحظة تحول اليمـين إلـى حركة من أجل التغيير واستجابة لصعود الاشتراكية بالبحث عن الخلاص من خلال السياسة لتحقيق "رؤية مغـامرة ورومانتيكيـة عـن القوميـة" (***Eatwell and O'Sullivan 1989, p.69***)، وقد تأثر بمفكرين مثل جورج سـوريل ***Georges Sorel*** وإرنست يونجر ***Ernest Junger*** فكان بمثابة مصدر آخر للفاشية، لكن كانت هناك أيضًا أشكال من الراديكالية اليمينية كما يقول "باين" متميزة تمامًا عـن الضغط الثورى أو الحداثة الثقافية للفاشية فـى نخبويتهـا الاجتماعيـة والالتـزام بالهيراركيات الموجودة والتجذر فى الدين؛ وبلغت ذروتها فيما بين الحربين لكنهـا أفلت بانهزام النازية. النوع الرابع من اليمين "المتطرف" يـشير إلـى الحركـات والأحزاب السياسية المعادية لكل من أحزاب اليسار والوسط المحافظ وهـى تلـك الأحزاب الوطنية القومية وأحيانًا الموالية للحكومة المناهضة للهجرة وكثيـرًا مـا تكون ذات أيديولوجية عنصرية (وإن لم تفعل ذلك بوضوح). ويرتبط بمثـل هـذه المنظمات مفكرو اليمين الجديد ***nouvelle droite*** فى فرنـسا واليمـين الجديـد ***nouva destra*** فى إيطاليـا الـذين وصـفهم البروفيـسور أوسليـڤان بـأنهم

"المحافظون الراديكاليون لما بعد الحرب العالمية الثانية"، ورغم أن المفكرين الآخرين انتبذوا هذا النوع من الفكر السياسى فإنه راح يزداد تأثيرًا ويلقى شعبية انتاخبية فى أوروبا وخاصة فى النمسا والدنمارك وبلجيكا وألمانيا وفرنسا وسويسرا وإيطاليا فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. هذا النمط من الفكر اليمينى – الذى كانت تدفعه الدعاية السياسية أكثر من التأمل الفكرى– أصبح جزءًا من سياسات أواخر القرن العشرين فى تلك البلاد ووصل إلى الحكم فى العديد منها.

وأخيرًا, هناك اليمين "الليبرالى الجديد" النشط اليوطوبى ذوالأيديولوچية التى تزايدت سيطرتها على العالم فى الجزء الأخير من القرن مع حكم رونالد ريجان ***Ronald Regan*** ومارجريت تاتشر ***Margret Thatcher*** وغيرت الموازين التى تتحرك فى إطارها جميع الحكومات فى العالم, بما فيها الحكومات التى كانت تزعم أنها من اليسار المعتدل، وهو يمثل ذروة تحول اليمين إلى حركة تهدف إلى التحول الاجتماعى من خلال نظام السوق, وتجارة الخدمات العامة، والخصخصة وتحرير التجارة, مع الإبقاء على كل الارتباطات الأخرى باليمين مثل الوطنية والنخبوية والالتزام الشديد بالقانون والنظام، وعلى خلاف اليسار الثالث, نجح هذا النوع الأخير من اليمين, وهو الأكثر نشاطًا, نجح فى الجمع بين مختلف الأچندات المتناقضة تحت مظلة من الأفكار الليبرالية الجديدة، وقد استلهم أفكار الاقتصادات النمساوية والفلاسفة التحرريين وعلماء الاجتماع الذين رأوا – على النقيض من كافة مشاريع اليسار لرأب اللامساواة – أن هذه المحاولات محكوم عليها بالفشل أو بتدمير القيم المتعارف عليها (انظر ***Hirscham 1991***).

أسئلة

هل ساد هذا اليمين الجديد إذن؟ فى نهاية القرن عم البؤس والحرمان العديد من أرجاء العالم المتقدم والنامى على السواء. فى الولايات المتحدة الأمريكية كان هناك ١١,٥% من السكان – أى نحو اثنين وثلاثين مليون نسمة, بينهم ٢٠% من الأطفال, يعيشون فى فقر مدقع, وقرابة أربعين مليون نسمة بدون تأمين صحى، وكان هناك بالفعل حوالى عشرين مليون نسمة من العاطلين فى أوروبا الغربية

وحدها وبلا إمكانية للعودة إلى التوظيف الكامل, بينما كان الفقر المتزايد والتهميش والإقصاء الاجتماعى لقطاعات أكبر وأكبر من الناس يبدو أمرًا ملازمًا للمجتمعات الرأسمالية الليبرالية، ثم إن كراهية دفع الضرائب وما يسمى بـ"ثقافة القناعة" من جانب معظم من لديهم الحق فى التصويت قد سلب السياسة المالية من قدراتها التقدمية أو المنادية بالمساواة فى الولايات المتحدة الأمريكية وعلى نحو متزايد فى أوروبا الغربية، أما فيما يخص الظلم العالمى فإن عبارة "بوبيو" ***Bobbio*** تكفى: "على المرء أن يحول اهتمامه من القضايا الاجتماعية فى كل دولة على حدة, وهو الأمر الذى أدى إلى الاشتراكية فى القرن العشرين, إلى القضايا الاجتماعية العالمية حتى يدرك أن اليسار لم يكمل مهمته، بل لعله لم يبدأ فى القيام بها فى الأساس" ***(Bobbio 1996, p.82)***(٦).

فى الوقت نفسه أثيرت الكثير من الجدليات بشأن نبذ الخرائط والمخططات القديمة، وبالتالى كان إعلان فرانسيس فوكوياما ***Francis Fukayama*** عن "نهاية التاريخ", وادعائه أن الديمقراطية الليبرالية "هى أفضل الحلول الممكنة للمشكلة الإنسانية" لتصبح الإطار فى عالمنا بعد انتهاء التاريخ حيث "ستكون المشكلات الرئيسية مشكلات اقتصادية مثل تشجيع المنافسة والابتكار والتحديث وإدارة العجز المالى الداخلى والخارجى والتوصل إلى التوظيف الكامل والتعامل بشكل تعاونى مع مشكلات البيئة,...". انطلاقًا من هذه النظرة لو بقى "اليسار" فلن يكون بقاؤه جزءًا متكاملا من ذلك النظام وإنما سيكون تهديدًا ضئيلا له على شكل دعاوى للاعتراف. ويبدو أن المجتمعات الرأسمالية الليبرالية راحت تمحو اللامساواة التى لا ترجع إلى الطبيعة أو إلى تقسيم العمل الضرورى اقتصاديًّا من خلال عمليات التسوية، أى إن اللامساوة الباقية هى تلك الناشئة عن طبيعة الأشياء وليست من صنع البشر" ***(Fukkayama 1992, pp.338, 283, 291)***، هناك من يقول إن التعقيدات الاجتماعية قد حولت السياسات القديمة إلى خانة المفارقات التاريخية, فصار هناك عجز فى السياسة وتهميش لكل الآراء التى لا تتوافق مع

---

(٦) وفقا لما قاله چيمس ك. جالبريث James K. Galbraith إنه أثناء العقود التى زامنت صعود الأيديولوچيا الليبرالية الجديدة, ومع انهيار الممالك القومية, ومع نهاية السياسات الكينزية فى أزمة الديون العالمية فى أوائل الثمانينيات, ازداد الظلم واللامساواة فى العالم" (Galbraith 2002, p.22).

مقتضى الحال, وتفريغ الأحزاب السياسية من قدرتها على التنافس من أجل التجديد في وجه التعقد المتزايد للبيئة الاجتماعية"، وبناء عليه, فإن النظام السياسى لن يقوم بأى وظيفة سوى الحد من عدم الأمان من خلال إدارة المخاطر الاجتماعية, أما الاستراتيچيات التى توضع من أجل المزيد من المساواة فإنها أبعد من أن يصل إليها هذا النظام (*Zolo 1992, p.123*)، وأصبح الكثيرون فى العقود الأخيرة من القرن يركزون على العولمة باعتبارها كبرى المشكلات.

نشوء نظام اقتصادى عالمى يمتد خارج نطاق سيطرة دولة واحدة (حتى وإن كانت دولة كبرى أو مهيمنة)، وتوسع شبكات العلاقات والاتصالات المتعددة الجنسيات التى لم يعد لدولة واحدة سيطرة كاملة عليها؛ والنمو الكبير للمؤسسات والمنظمات ونظم الحكم العالمية التى بوسعها أن تحد من مجال عمل أعتى الدول، ونمو النظام العسكرى العالمى، وزيادة وسائل الحروب كملمح من ملامح عالمنا المعاصر الذى يمكنه أن يقلص نطاق السياسات المتاحة للحكومات ومواطنيها (**Held 1993, p.38**).

إذن، هل كان حقا قول هوبسباوم أنه لم يعد هناك مشروع يسارى متماسك لإزالة اللامساواة وإنما بالأحرى مجموعة من الحركات والحملات المنفردة وأحياناً المتعارضة؟ أم أن جيدنز ***Giddens*** كان مقنعًا فى قوله إن اليسار- أو على الأقل يسار الوسط- هو البديل الوحيد لليمين الليبرالى الجديد لأنه الوحيد الذى ينشغل بمشروع تعديلى متماسك ذى قيم محددة؟ وهل "الاشتراكية" هى المسمى الصحيح للجزء الأيسر من الطيف السياسى؟ وهل مازال بوسعنا استخدامها لنعنى بها نظامًا اجتماعيًّا اقتصاديًّا كبديل جيد عن الرأسمالية ولديه المقدرة أن يحل محلها؟

أم أن الرأسمالية لها استخدامات متعددة بما يجعل هذا الافتراض غير ضرورى؟ وهل كان كينز محقًّا فى اعتقاده، على حد تعبير البروفيسور پارسونز، أن الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية "تحتويان على العديد من الاحتمالات"؟ وهل أى اقتراب من الاشتراكية يقع ضمن تلك الاحتمالات؟ وهل الملكية الخاصة المرتبطة بتوزيع السوق تتوافق مع أهداف المساواة؟ وأين تكون الأسواق

والخصخصة ملائمة وأين تتعارضان مع متطلبات المواطنة الاجتماعية؟ وهل استنفدنا كل محاولات دمج تلك المبادئ واحتمالاته ؟ حتى وإن كان البروفيسور جودين محقًّا فى أن دولة الرفاهة من المهد إلى اللحد ستكون قد ماتت سياسيًّا فى المستقبل المنظور, فإن هناك أساليب عدة لإعادة التفكير فى الضمان الاجتماعى, والمساعدات الاجتماعية وإعادة التوزيع قد نجدها فى دول الرفاهة المعاصرة ذات الطابع الجديد، ففى إسكاندناڤيا مثلا عاش النمط الديمقراطى الاجتماعى أزهى أيامه (ومازال) عندما نجح فى تحقيق التعديل والمساواة (فلم يعد هناك فقراء بعد دفع الضرائب والتحويلات)، وقد بدأ فشل هذا النموذج فى الثمانينيات مع نهاية الحكم الديمقراطى الاجتماعى، إذن هل الديمقراطية الاشتراكية تنطوى على مبالغات من أى نوع؟[٧] وهل انتهت بسبب ما بها من عيوب داخلية جسيمة (مثل التدخل الحكومى المتزايد غير السليم وبرامج الرفاهة القاصرة ونسب الضرائب المرتفعة) أم بسبب عوامل خارجية (مثل تغير التركيبة الطبقية، وانحطاط مستوى العمل اليدوى وتأثير المنافسة العالمية المتزايدة)؟ وإلى أى مدى يمكن التغلب على مثل هذه العقبات؟ وهل مازال هناك مستقبل للديمقراطية الاشتراكية وإن كان بشكل أكثر تطورًا وملاءمة رغم القيود الكثيرة التى تفرضها العولمة – ربما داخل سياقات أكبر – أو ربما أصغر – من حدود الدولة الأمة؟ فى نهاية القرن لم تكن هناك إجابة حاسمة عن أى من هذه الأسئلة ...التى تبدو عصية على الإجابة.

---

(٧) للمزيد عن هذا السؤال وغيره من تلك المثارة فى هذا الفصل انظر Przeworski (1985 and 1993).

فهـــرس الأعـــلام

Abduh, Muhammed

محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥)

من مواليد مدينة طنطا بمصر. درس بالأزهر وأصبح أهم المصلحين الدينيين فى عصره. كان تلميذاً ثم رفيقًا لجمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ – ١٨٩٧) أحد كبار شخصيات حركة الإصلاح فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. أثناء إقامته المؤقتة بباريس فى ١٨٩٤ أصدر مع الأفغانى جريدة العروة الوثقى، انخرط فى بداية حياته الفكرية فى حركة التغيير السياسى ومقاومة الحكم البريطانى فى مصر، ثم حوّل اهتمامه فيما بعد إلى الإصلاح الاجتماعى من خلال التعليم. نُفى من مصر فى الفترة من ١٨٨٢ إلى ١٨٨٨ وهى الفترة التى ازداد فيها احتكاكه بالفكر الغربى ودوائر المفكرين العرب والمسلمين، تأثر فكر عبده بأفكار التنوير، وزار هربرت سبنسر ***Herbert Spencer*** فى بريطانيا العظمى وترجم كتابه "التربية" ***Education*** إلى العربية. كما تأثر بروسو ***Rouseau*** وكومت ***Comte***. مثل الأفغانى, انخرط فى النقاش مع المستشرقين. أهم أعماله كتاب "رسالة التوحيد" (١٨٩٧). عُيِّن فى وظيفة مفتى الديار المصرية فى سنة ١٨٩٩.

Adler, Alfred

ألفريد أدلر (١٨٧٠ – ١٩٣٧)

طبيب من فيينا كانت له الريادة فى دراسة العوامل الاجتماعية للاكتئاب النفسى، وبسبب هذا "الانحراف" طرده فرويد, هو وتابعيه من أبناء فيينا من جمعية التحليل النفسى ***Vienna Psychoanalytic Society***، ذهب ليؤسس مدرسة "علم النفس الفردى" التى كان لها أثر مباشر فى قرار المحكمة الأمريكية العليا فى ١٩٥٤ بمنع أى شكل من أشكال التفرقة العنصرية بالمدارس العامة وكذلك قراراتها بشأن النسوية الحديثة. من الكتب التى تضم أعماله انطولوجيا "علم نفس الفرد عند ألفريد أدلر" ***The Individual Psychology of Alfred Adler:*** ***(ed. Ansbacher and Ansbacher (1964))***.

Adorno, Theodor

تيودور أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩)

من مواليد فرانكفورت. كان من أبرز أعضاء مدرسة فرانكفورت، حصل على الدكتوراه فى ١٩٢٤ وكانت أطروحته عن "هسرل" ***Husserl*** ثم اتجه إلى دراسة الموسيقى وخاصة البيانو، بدأ تدريس الفلسفة بجامعة فرانكفورت فى ١٩٣١، انتقل مع صعود النازية إلى إنجلترا وأخيرًا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى أمريكا شارك هوركهايمر ***Horkheimer*** أحد نقاد التنوير المؤثرين فى تأليف "الشخصية السلطوية" ***The Authoritarian Personality*** الذى يعد نقدًا مؤثرًا عن التنوير، عاد إلى فرانكفورت فى ١٩٥٠، ليصبح أستاذ كرسى للفلسفة هناك، أصدر كتاب "الديالكتيك السلبى" ***Negative Dialectics*** (١٩٦٦) وكذلك عددًا لا بأس به من الأعمال فى علم الجمال والموسيقى فى السنوات التالية.

Allen, Clifford

كليفورد ألن (اللورد آلف أوف هيرتوود فيما بعد) (١٨٨٩- ١٩٣٩)

بعد أن تحول من الإنجليكانية والمحافظة إلى الاشتراكية والعلمانية أثناء وجوده فى كمبردج فى ١٩٠٩، أصبح صحفيًا وناشطًا بالحزب الليبرالى الإيطالى. أثناء الحرب العالمية الأولى كان من أهم السلاميين المعارضين والرافضين للحرب بجرأة وحرية لكنه سرعان ما أدرك أن الاعتراض الفردى من هذا النوع يكون تأثيره ضئيلا على الجهود الحربية مقارنة بالجهود السياسية مثل الثورات الروسية عام ١٩١٧، رغم أنه ظل يزعم أنه سلامى فى معتقداته الشخصية راح فى بداية الثلاثينيات (وكان رمساى ماكدونالد ***Ramsay MacDonald*** قد جعله من النبلاء) يؤيد وجود نوع من القوة الجوية العالمية لحماية الدول التى وافقت على

إلغاء قواتها الوطنية، وبذلك وجد نفسه يعارض معظم السلاميين، في منتصف الثلاثينيات حاول أن يوازن بين دعمه للأمن الجمعي الشامل ضد العدوان وتأييد التغيير السلمي، لكنه قبيل وفاته أعطى أولوية للحد من نشاط ألمانيا. ساءت حالته الصحية بسبب فترات سجنه أثناء الحرب العالمية الأولى وتوفي على أثر ذلك قبل أيام من دخول هتلر براغ مما دحض القضية التى عاش عمره يناصرها.

Althusser, Louis

لوى ألتوسير (١٩١٨- ١٩٩٠)

من مواليد الجزائر حيث دَرَس الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا – وقام بتدريسها بها فيما بعد – انضم إلى الحزب الشيوعى فى ١٩٤٨، وظل عضوًا به طيلة حياته العملية كما استطاع أن يضع نظرية وفلسفة عن الماركسية بدت بعيدة تمامًا عن أرثوذوكسية الحزب، بالتعاون مع بعض تلامذته النبهاء – بمن فيهم إيتيان بالبيار ***Etienne Balibar*** وچاك رانسيير ***Jacques Rancière*** أدار حلقة بحثية عن فلسفة ماركس فى منتصف الستينيات أسفرت عن سلسلة من الكتب والمقالات العظيمة الأثر كان أهمها: "من أجل ماركس" ***"For Marx"*** (١٩٦٥) و "قراءة رأس المال" ***"Reading Capital"*** (١٩٦٨)، اعتمد ألتوسير على النظرية البنيوية فى الأدب والأنثربولوچيا كما اعتمد على التحليل النفسى واضعًا نظرية زعم أنها تكشف عن الجوهر العلمى للماركسية – التى أصر أنها ليست موجودة فى تراث هيجل ولا فى أعمال ماركس الأولى وإنما فى "رأس المال". دفعه فشل ثورة الطلاب فى ١٩٦٨ إلى نشر كتابه "لينين والفلسفة" ***Lenin and Philosophy*** (١٩٦٩) الذى حاول خلال أهم المقالات فيه أن يضع نظرية عن الأيديولوچيا، انتهت حياة ألتوسير الفكرية فى ١٩٨٠ عندما قتل زوجته فى نوبة من نوبات المرض العقلى، وكان قد احتجز فى مؤسسة علاجية فى العقد الأخير من حياته.

Apollinaire, Guillaume (Wilhelm Apollinaris De Kostrowitsky)

جولام أبولينير (ولهلم أبوليناريس دو كوستروفسكى) (١٨٨٠- ١٩١٨)

من مواليد روما لأب إيطالى وأم بولندية، اشتهر كشاعر فرنسى. من أشهر ما كتب "الكحوليات" ***"Alcools"*** (١٩١٣) و"قصائد شعرية" ***"Calligrammes"*** (١٩١٨). عندما بدأ فى ١٩٠٢ كان أقوى الأصوات الناقدة فى الحداثة الباريسية. قام بتحرير صحف طليعية بدءًا من "حفل إيسوب" ***Le Festin d'Esope*** (١٩٠٣) إلى "مساءات باريس" ***"Les Soirées de Paris"*** (١٩١٢- ١٩١٤)، كما قام بكتابة "رسوم تكعيبية" ***Les peintures cubistes*** (١٩١٣)، و فى ١٩١٤ تطوع فى الجيش وأصبح ملازمًا ثانٍ فى سلاح المشاة لكنه أصيب إصابة شديدة فى الرأس فى ١٩١٦ عاد على إثرها إلى باريس وتوفى قبل يومين من إعلان الهدنة كواحد من ملايين ضحايا الحرب.

Arendt, Hannah

حنا أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥)

طالبة يهودية ألمانية درست الفلسفة بألمانيا مع مارتن هيدجر ***Martin Heidegger*** وكارل ياسبرز ***Karl Jaspers***. مع صعود هتلر فرت من ألمانيا، وفى الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت إحدى أشد المفكرين السياسيين تأثيرًا فى القرن العشرين، من أشهر كتبها "جذور الشمولية" ***Origins of Totalitarianism*** (١٩٥٠) و "الحالة الإنسانية" ***The Human Condition*** (١٩٥٨) و"عن الثورة" ***On Revolution*** (١٩٦٣) وإيخمان فى القدس ***Eichmann in Jerusalem*** (١٩٦٣). كانت أرندت ناقدة هاجمت كل المعتقدات التقليدية وكافة أشكال الفكر التقليدى الأجوف غير العملى كما هاجمت السلطوية السياسية، وقد مجدت كتاباتها فضائل العمل السياسى التلقائى والتطوعى.

Arkoun, Mohamed

محمد أركون (١٩٢٨- ـــــــ)

من مواليد إحدى قرى القبائل بالجزائر. دَرَس ودرَّس فـي فرنـسا. عمـل أستاذًا للفكر الإسلامى بالسوربون باريس ***III***. قـام بتحقيـق رسـالتين للمفكـر الإسلامى مسكويه ***Miskawiya***. اعتمد على التطورات فى النقد الأدبى الفرنـسى وخاصة فى السيميوطيقا ***semiotics*** فحاول أن يقدم إعادة قراءة للتراث الإسلامى فى القانون والفلسفة وقام بشرح إسهامات النظرية الأدبية والعلوم الاجتماعية فـى قراءة القرآن وفهمه فى كتابه "محاضرات عـن القـرآن" ***Lectures du Coran*** (١٩٨٢). قام فى كتابه "نقـد العقـل الإسـلامى" ***Pour une critique de la raison islamique*** (١٩٨٤) بتحديد أساليب التحليل المطلوبة للقيام بإعادة تفسير نقدية للمنهجين الدينى والقانونى فى الإسلام، بدأت كتبه تترجم إلـى العربيـة فـى الثمانينيات وقد جر عليه منهجه غير التقليدى فـى دراسـة التـاريخ الإسـلامى واستخدامه لمفاهيم "الأسطورة" و "الخرافة" الكثير من النقد من المؤسسات الدينيـة المحافظة وكذا من بعض المفكرين.

Aron, Raymond

ريمون آرون (١٩٠٥- ١٩٨٣)

درس آرون مع سارتر بمدرسة المعلمين العليا كمـا درس فـى ألمانيـا، وانجذب إلى الفلسفة الألمانية – وإن كان انجذابه إلى الكانطية والكانطيـة الجديـدة أكثر منه للهيجلية، ولموضوعات علم الاجتماع أكثر منه للموضـوعات الفلـسفية. كان أهم نقاد النظريات الماركسية واليسارية فى فرنسا بعد ١٩٤٥، شملت كتاباتـه مجالا عريضًا بما فى ذلك العلاقات الدولية والاستراتيـچية العسكرية وعلم اجتماع المجتمعات الصناعية والأيديولوچيات الحديثة والنظم السياسية كما كان ثريًّـا فـى كتاباته الصحفية، أصدر فى ١٩٥٥ نقدًا قويًّا وهجومًا ضـاريًّا علـى الماركـسية بعنوان "أفيون المثقفين" ***The Opium of Intellectuals***، وقبيـل وفاتـه نـشر

مذكراته *Mémoires* (١٩٨٣) التى يقدم فيها رؤية ثاقبة عن الحياة الفكرية والثقافية والسياسية لجيله.

Bahro, Rudolf

رادولف بارو (١٩٣٥ - ١٩٩٧)

كان فى شبابه عضوًا مخلصًا فى الحزب الشيوعى فى ألمانيا الشرقية. وعندما زاد استهجانه للشكل التراتبى والأسلوب السلطوى المعمول به فى الحزب ألف كتابًا بعنوان ***Die Alternative: zur Kritik des real existierenden Sozialismus*** وترجم إلى الإنجليزية ونشر بعنوان ***The Alternaive in Eastern Europe*** "البديل فى أوربا الشرقية" (١٩٧٨) بعد تهريب المخطوطة إلى ألمانيا الغربية، تم القبض عليه وحكم عليه بالسجن لمدة ثمانى سنوات وأُفرج عنه بعد انقضاء عامين وسُمح له بالهجرة إلى ألمانيا الغربية فى ١٩٨٠. بانتقاله "من الأحمر إلى الأخضر" على حد تعبيره، أصبح أحد المنظرين المؤسسين لحزب الخضر بألمانيا الغربية ***die Grünen***. كان يريد للحزب أن يصبح حركة أكثر منه حزبًا يكرس نفسه لمناهضة النظام الصناعى، أصبح زعيمًا لفصيل الأصوليين ***Fundi*** وخاب أمله أكثر وأكثر مع زيادة هيمنة الواقعيين ***realos*** على حزب الخضر فاستقال منه فى ١٩٨٥. من كتبه المهمة "بناء حركة الخضر" ***Building the Green Movement*** (١٩٨٦) و "تجنب الكارثة الاجتماعية والبيئية: سياسة تحول العالم" ***Avioding Social and Ecological Disaster: The Politics of World Transformation*** (١٩٩٤).

Al-Banna, Hassan

حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)

من مواليد إحدى القرى القريبة من الإسكندرية، اشتغل بالتدريس فى مطلع حياته، كما عمل مراسلا لعدة مجلات إسلامية وشارك فى حركة الإحياء الدينى.

أسس جماعة الإخوان المسلمين وأصبح مرشدها كما ساهم فى تأسيس فروعها فى السودان والعراق وسوريا وغيرها من الدول العربية، عندما صدر قرار عسكرى بحل الجماعة, اغتيل رئيس الوزراء المسئول, وكان البنا هو المتهم الأول واغتاله البوليس السرى. فى كتاباته الدينية والسياسية كان البنا يؤكد الأسس الدينية للحياة وأن القرآن منزه عن الخطأ وقد قدم تفسيرًا حداثيًّا واجتماعيًّا له.

Barry, Brain

برين بارى (١٩٣٦-)

درس بجامعة أكسفورد وتناولت رسالته للدكتوراه – التى نشرت فيما بعد تحت اسم "جدليات سياسية" ***Political Arguments*** عام ١٩٦٥ – تأثير الفكر العابر للأطلسى. كان أستاذًا بجامعات أمريكا وبريطانيا وكتب كثيرًا عن الليبرالية والديمقراطية والعدالة، كان كتابه النظرية الليبرالية للعدالة ***The Liberal Theory of Justice*** (١٩٧٣) – الذى كان رد فعل نقدى على كتابات رولز ***Rawls*** – قد أفسح المجال لتناول موسع عن العدالة فى كتابه الضخم "رسالة عن العدالة الاجتماعية" ***Treatise on Social Justice*** وصدر منه حتى الآن مجلدان هما "نظريات العدالة" ***Theories of Justice*** (١٩٨٩) و"العدالة والنزاهة" ***Justice and Impartiality*** (١٩٩٥). تتميز أعماله بقوة التحليل والدفاع المستميت عن القيم الليبرالية اليسارية والنقد الحاد للمخالفين فى الرأى.

Baudelaire, Charles

شارل بودلير (١٨٢١- ١٨٦٧)

من مواليد باريس وكان أعظم الشعراء الفرنسيين فى عصره، من أشهر ما كتب "زهور الشر" ***Les Fleurs du mal*** (١٨٥٧) الذى تسبب فى محاكمته

وإدانته لفحشه كما كتب قصائد نثرية على درجة عالية من الإبداع جمع الكثير منها فى "سأم باريس" *Le spleen de Paris* (١٨٦٩)، كان من أوائل منظرى الحداثة الجمالية وعرف بمقاله "رسام الحياة المعاصرة" *The Painter of Modern Life* (١٨٦٣)، كما قام بترجمة أعمال إدجار ألان بو *Edgar Allan Poe* الذى تمثله بشدة. كانت سنوات عمره الأخيرة عصيبة ومات فى فقر وغموض نسبى.

Bauer, Otto

أوتو باور (١٨٨١- ١٩٣٨)

من مواليد ڤيينا. من أعماله "سؤال القوميات والديمقراطية الاجتماعية" *The Nationalities Question and Social Democracy* (١٩٠٧)، الذى أكد فيه أن الاختلافات الثقافية القومية، سوف تزداد بعد الثورة الاجتماعية لكن على المدى القريب سيكون الحكم الذاتى القومى بالنمسا والمجر أكثر ملاءمة لحاجات البروليتاريا من الطموحات الانفصالية، عمل بعد الثورة النمساوية فى عام ١٩١٨ وزيرًا للخارجية لفترة قصيرة ثم أصبح من أعنف نقاد نظام البولشڤيك الذى كان يرى فيه قهرًا للطبقة العاملة وهو ما أكده فى كتابه "البلشفية أم الديمقراطية الاجتماعية" *Bolshevism or Social Democracy* (١٩٢٠).

Beauvoir, Simone De

سيمون دو بوڤوار (١٩٠٨ – ١٩٨٦)

من الفلاسفة والروائيين الرواد. كشريكة لـچان بول سارتر *Jean-Paul Sartre* وصديقة لموريس ميرلو بونتى *Maurice Merleau-Ponty* كانت

كتاباتها الأخلاقية "بيروس وسـيناس" *Pyrrhus and Cinéas* (١٩٤٤) و"فى سبيل أدب الغموض" *Pour une morale de l'ambiguité* (١٩٤٧) تؤكـدان وتدعمان المنهجين الظاهراتى والوجودى. وقد نشرت أهم أعمالها الفلسفية وأكثرها تأثيرًا وهو "الجنس الثانى" *Le deuxième sexe* (١٩٤٩). كمـا كتبـت عـدة روايات منها "المـدعوة" *L'invitée* (١٩٤٣) و "المثقفـون" *Les Mandarins* (١٩٥٤) وثلاثة مجلدات من سـيرتها الذاتيـة هـى "مـذكرات فتـاة رصـينة" *"Mémoires d'une jeune fille rangée* (١٩٥٨) و"قوة العمر" *La force de l'âge* (١٩٦٠) و"قوة الأشياء" *La force des choses* (١٩٦٣). عالجـت بعض أعمالهـا الأخيـرة – "وفـاة رقيقـة" *Une mort trés douce* (١٩٦٤) و"الشيخوخة" *La vieillesse* (١٩٧٠) أمور العَجَز والموت.

Benjamin, Walter

فالتر بنـچامين (١٨٩٢- ١٩٤٠)

من مواليد برلين. كان واحدًا من أصحاب القرائح الفلسفية والنقدية الخـصبة فى جيل ما بين الحربين فى أوروبا، وازن بين التبشيرية اليهودية التـى اشـترك فيها مع جرشوم شولم *Gershom Scholem* والماركسية التى اشترك فيها مـع برتولت برخت *Bertolt Brecht*. كانت له علاقة حميمة مع الكثير من شخصيات مدرسة فرانكفورت وخاصة تيودور أدورنو *Theodor Adorno*. أثناء محاولتـه الهروب من فرنسا ليلحق بـأدورنو وماكس هوركهـايمر *Max Horkheimer* فى نيويورك ظن أنه سيقع أسيرًا فى يد الـجستابو فانتحر بـالقرب مـن الحـدود الإسبانية، لم يكمل مشروعه الفكرى الرئيسى عن بودلير وعن جذور الحداثة فـى ربوع باريس. من أفضل مجموعات المقالات التى ترجمت لـه إلـى الإنجليزيـة "إشراقات" *Illuminations* و "تأملات" *Reflections*. دفن فى بورت بو.

Bergson, Henri

هنرى برجسون (١٨٥٩- ١٩٤١)

من مواليد باريس لأبوين يهوديين، أظهر عبقرية رياضية منذ الصغر فوضع فلسفة حيوية تتحدى الازدواجيات الميتافيزيقية التقليدية، كانت آراؤه مثيرة للجدل حتى إن الكنيسة الكاثوليكية وضعت كتبه ضمن قائمة الممنوعات في ١٩١٤، أكد مقاله "المعلومات المباشرة فى الوعى" ***The Immediate Data of Consciousness*** (١٨٨٩)، سلطته الزمنية واستخدم "فكرة الاستمرارية" ليضع فكرًا جديدًا عن التجربة والمعرفة والذات. تم تفسير أفكار برجسون باعتبارها انتصارًا غامضًا للأسطورة على العقل رغم أنه فى كتابه الأخير قارن بين الديانات الديناميكية والمتفتحة والأساطير المغلقة الثابتة. شغل برجسون كرسيًّا فى الكوليج دوفرانس من عام ١٩٠٠ إلى عام ١٩٢١، وبسبب مكانته أرسلته الحكومة الفرنسية إلى أمريكا ليحاول إقناعها بدخول الحرب العالمية الأولى. توفى فى يناير ١٩٤١ بعد أن رفض إعفاء من التشريع المعادى للسامية الذى كان سائدًا فى فرنسا.

Berlin, Isaiah

إيزايا برلين (١٩٠٩ – ١٩٩٨)

من مواليد مدينة "ريجا" فى روسيا لعائلة من أثرياء التجار اليهود، تعلم بإنجلترا وبدأ يُدرِس الفلسفة فى جامعة أكسفورد قبل أن تعرقل الحرب العالمية الثانية عمله الأكاديمى، عمل بالسفارات البريطانية كمراسل صحفى أثناء الحرب فى نيويورك وواشنطون وأخيرًا فى موسكو، تم تعيينه أستاذ كرسى بجامعة ***Chichele*** لتدريس النظرية الاجتماعية والسياسية فى ١٩٥٧ وكانت محاضرته الافتتاحية "مفهومان للحرية" ***Two Concepts of Liberty*** هى أكبر إسهاماته فى النظرية السياسية. كتب كثيرًا عن تاريخ الأفكار وكان مفسرًا شديد التعاطف مع رومانسيى القرن التاسع عشر وغيرهم ممن كانت توجهاتهم السياسية بعيدة كل البعد عن ليبراليته الخاصة التى كان شديد التمسك بها.

Bernstein, Eduard

إدوارد برنشتاين (١٨٥٩ – ١٩٣٢)

من مواليد برلين. أصبح وكارل كاوتسكى من أكبر المروجين للماركسية فى الحزب الديمقراطى الاشتراكى فى ثمانينيات القرن التاسع عشر عندما عاش فى المنفى بلندن، كما كان على علاقة طيبة بإنجلز الذى تأثر تأثرًا شديدًا بكتابه "ضد دوهرنج" ***Anti-Dühring***. فى منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر بدأ يضع الدعامات الأساسية للماركسية موضع المساءلة وذلك فى سلسلة من المقالات مثل "مشكلات الاشتراكية" ***Problems of Scocialism*** (١٨٩٦ – ١٩٩٨) و"الزمن الجديد" ***Die Neue Zeit*** وأخيرًا فى أكبر أعماله "التعديلية" "الشروط المسبقة للاشتراكية" ***The Preconditions of Socialism*** (١٨٩٩). رفض نظريات فائض القيمة والتقشف والاستقطاب الطبقى والانهيار الاقتصادى، داعيًّا الحزب الديمقراطى الاشتراكى ***SPD*** أن يسعى إلى استراتيچية للإصلاح التدريجى بالتحالف مع الليبرالية. رفضت نظرياته رفضًا قاطعًا من قِبل أعضاء الحزب لكنه ظل عضوًا به وكان نشطًا فى معارضة الحرب مع صديقه القديم كارل كاوتسكى ***Karl Kautsky*** بدءًا من ١٩١٥. كتب دراسة رصينة عن الحركة العمالية فى برلين وتحليلا مهمًّا للحرب الأهلية الإنجليزية.

Berry, Wendell

وندل برى (١٩٣٤– ــــــ)

من مواليد كنتاكى الأمريكية. مُزارع وشاعر وروائى وكاتب مقالات محافظ ومدافع أمريكى بارز عن البيئة و"الزراعة المستدامة". يبدو واضحًا فى أشعاره وقصائده ورواياته ومقالاته عشقه للأرض وللمكان وشعوره بالمسئولية تجاههما. يؤكد فى كتاباته مثل "عدم الاستقرار الأمريكى" ***The Unsettling of America*** (١٩٧٧) و"هبة الأرض الطيبة" ***The Gift of Good Land*** (١٩٨١) أن أساليب الزراعة الحديثة تهلك التربة الزراعية وتفسد البيئة الطبيعية وتقوض دعائم الأسرة، كما يؤكد أن الزراعة المستدامة "لن تفسد الأرض ولا الناس ولا المجتمع".

Beveridge, William Henry

وليام هنرى بيڤريدج (١٨٧٩- ١٩٦٣)

مصلح اجتماعى وسياسى بريطانى، بعد أن درس فــى أكــسفورد تحــول اهتمامه إلى السياسة الاجتماعيــة. أصــدر كتابــه "البطالــة: مــشكلة صــناعية" ***Unemployment: A Problem of Industry*** (١٩٠٩) وأصبح من أبــرز كتاب صحيفة مورنينج بوست ***Morning Post*** المحافظة. كان موظفًــا حكوميًّــا بدءًا من ١٩٠٨ وأسهم فى وضع أجزاء من برنامج التشريع الاجتماعى الليبرالــى بين ١٩٠٩ و١٩١١. شغل منصب مدير مدرسة الاقتصاد بلندن فيما بــين ١٩١٩ و١٩٣٧ وذاع صيتها على يديه فى مجال العلوم الاجتماعية. فــى ١٩٣٧ أصــبح أستاذًا بأكسفورد، وهو معروف بتقريره عن مكافحة الفقــر "التــأمين الاجتمــاعى والخــدمات المــشتركة" ***Social Insurance and Allied Services*** (١٩٤٢) وهو الكتاب الذى وضع الأسس لخطة قومية للتأمين الاجتماعى والخدمات الصحية والمعونات الأسرية والتوظيف فى مرحلة ما بعد الحرب.

Bloch, Ernst

إرنست بلوخ (١٨٨٥ – ١٩٧٧)

من مواليد لودڤيجشافن فى ألمانيا. أصبح ماركسيًّا تحت وطأة الحرب العالمية الأولى. بدءًا من كتابه "روح المدينة الفاضلة" ***The Spirit of Utopia*** المنشور فــى ١٩١٨ وانتهاء بــ "مبادئ الأمل" ***The Principles of Hope*** الــذى صــدر فــى مجلدات ثلاثة فى أواخر الخمسينيات، كان فكــره المــشتت غيــر المــنظم يــصطبغ بالتبشيرية اليهودية العلمانية حيث الخلاص ممكن فى أى لحظة، دفعه ظهــور النازيــة إلى الانتقال إلى الولايات المتحدة الأمريكية. انتقل بعد الحرب إلى جمهوريــة ألمانيــا الديمقراطية؛ لكن ماركسيته غير الأرثوذكسية وضعته فى علاقة صعبة مع الــسلطات هناك. انتقل إلى توبينجن فى ١٩٦١ حيث قضى بقية حياته.

Bobbio, Norberto

نوربرتو بوبيو (١٩٠٩-   )

من مواليد تورين. تعلم تحت حكم الفاشية. كانت أسرته تنتمى إلى الطبقة المتوسطة الغنية نسبيًّا حيث كان أبوه جراحًا. كان يصف انتماءاته بأنها "معادية للفاشية"؛ ورغم أنه كان يعرف الكثيرين من المعادين للفاشية منذ أيام المدرسة, فإنه لم يعارضها معارضة واضحة إلا بعد سقوط موسولينى فى ١٩٤٣. حصل على شهادات فى الفلسفة والقانون من "تورين" وقام بتدريس القانون بجامعة كاميرونو ثم سيينا قبل أن يعين أستاذ كرسى فى بادوا عام ١٩٤٠. أصبح أستاذاً لفلسفة القانون بـ "تورين" من ١٩٤٨ إلى ١٩٧٢ عندما أصبح أستاذ كرسى للعلوم السياسية بالجامعة نفسها إلى أن تقاعد فى ١٩٨٤. كان إنتاجه غزيرًا إذ كرس دراساته الأكاديمية الأولى لتطوير فلسفة هانز كلسن ***Hans Kelsen*** الوضعية والبحث فى العلوم السياسية الوضعية الإيطالية لدى كل من موسكا ***Mosca*** وباريتو ***Pareto***، كما كانت له دراسات مهمة عن هوبز ***Hobbes*** ولوك ***Locke***. فى الوقت نفسه كان منخرطًا فى السياسة، وأصبح محاورًا ناقدًا للحزب الشيوعى الإيطالى حيث حاول إقناع الحزب بضرورة التمسك بالقيم الديمقراطية الليبرالية، فى السبعينيات، كان عضوًا بارزًا فى حركة السلام ومعارضًا للأسلحة النووية مما دفعه إلى كتابة الكثير من الدراسات فى مجال النظرية السياسة العالمية. عُيّن سيناتور مدى الحياة فى ١٩٨٤، من أهم مؤلفاته "نظرية للقواعد القضائية" ***A Thoery of Judicial Norms*** (١٩٥٨) و "نظرية النظام القانونى" ***A theory of the Legal Order*** (١٩٦٠) و "أيةُ اشتراكية؟" ***Which Socialism?*** (١٩٧٦) و "مستقبل الديمقراطية : دفاع عن قواعد اللعبة" ***The Future of Democracy : A Defence of the Rules of the Game*** (١٩٨٤). "الدولة والحكومة و المجتمع" ***State, Government and Society*** (١٩٨٥) و "عصر الحقوق" ***The Age of Rights*** (١٩٩٠) و"اليسار واليمين" ***Left and Right*** (١٩٩٤).

Le Bon, Gustave

جوستاف لى بون (١٨٤١ - ١٩٣١)

من مواليد "نوچينت لو روترو"، وهى مجتمع زراعى بالقرب من "شارتريه" لأسرة متوسطة كانت تعمل بالإدارة. هجر القرية- بغير رجعة- لكى يدرس الطب فى باريس فى ١٨٦٠ وحصل على الدرجة العلمية ليمارس الطب بعد ذلك بست سنوات، كان من أفضل المروجين للعلوم فى جيله. ظل يكتب منذ ١٨٦٢ حتى وفاته فأنتج ما يقرب من أربعين مجلدًا أعيد طبع معظمها مرات ومرات كما كتب نحو مائتين وخمسين مقالا فى كبرى الدوريات. كان فيلسوفًا وضعيًّا وماديًّا فانخرط فى تجارب علمية مستقلة مخترعًا ومُصنعا للأدوات العلمية. رغم شعبيته وزعمه أنه قام باكتشافات كبرى – بما فى ذلك التنازع مع أينشتاين على اكتشاف قانون النسبية – لم يلق التقدير الرسمى الملائم من المجتمع العلمى ولم يستطع دخول أكاديمية العلوم، بيد أن الساسة احتفوا به، وفى ١٩٢٩ تم تكريمه بوسام جوقة الشرف ***Legion of Honour***. رغم أنه كتب عن مواضيع كثيرة من التولد التلقائى إلى الچيولوچيا فإن أهم إسهاماته كانت فى علم النفس الاجتماعى. أهم أعماله "علم نفس العامة" ***Psychologie des foules*** (١٨٩٥) الذى صدر منه أكثر من خمس وأربعين طبعة وترجم إلى أكثر من ستة عشرة لغة، طبق ما توصل إليه على العديد من الأمور من تحليل السلوك الإجرامى وإعمال الديمقراطية إلى الأنشطة العسكرية وخاصة أثناء الحرب العالمية الأولى. رغم أنه أثر فى مفكرين مختلفى التوجهات من أمثال سيجموند فرويد ***Sigmund Freud*** وجراهام والاس ***Graham Wallas*** وروبرت مايكلز ***Robert Michels*** وچورچ سوريل ***Georges Sorel***، كان هو شخصيًّا ينتمى إلى اليمين السياسى وازداد ارتباطه بالقومية والعنصرية المتطرفتين- حيث راح يحاول تقديم دعم شبه علمى لها.

Booth, Charles

تشارلز بوت (١٨٤٠-١٩١٦)

باحث ومصلح اجتماعى بريطانى. أنشأ مع أخيه شركة ملاحة وأصبح مديرًا لها حتى ١٩١٢. رغم أنه لم يكن راديكاليًّا فى السياسة فإنه اهتم بظروف الطبقة العاملة، كما نما لديه وعى بالقضايا الاجتماعية من خلال اطلاعه على مبادئ أوجست كومت ***Auguste Comte*** وأفكاره الوضعية. بداية من ثمانينيات القرن التاسع عشر عكف على سلسلة من الدراسات عن الحياة الاجتماعية والصناعية فى لندن كان من أينع ثمارها عمله الرائع "حياة وعمل مواطنى لندن" ***"Life and Labour of the People in London"*** (١٨٩١- ١٩٠٣)، الذى كان يمثل مصدرًا لتعريف المصلحين الاجتماعيين بالفقر كما كان نموذجًا للأبحاث القائمة على الإحصاءات العلمية. كان له دور مؤثر فى الدعوة إلى تخصيص معاشات لكبار السن.

Bourgeois, Léon

ليون بورچوا (١٨٥١-١٩٢٥)

سياسى ورجل قضاء ومفكر اجتماعى فرنسى. بعد ممارسة القانون لفترة عمل بالعديد من الوظائف الحكومية حتى أصبح القائد الأعلى لشرطة باريس فى ١٨٨٧، وكعضو بالحزب الراديكالى شغل عدة مناصب وزارية وبدأ حملة لإصلاح التعليم، كما أصبح رئيسًا للوزراء فى ١٨٩٥-١٨٩٦ على أساس برنامج للإصلاح الاجتماعى، أهم أعماله كتاب "التضامن" ***Solidarité*** وهو إسهام فى الفكر التضامنى الفرنسى. كان مبعوثًا لمؤتمرى السلام الأول والثانى بلاهاى فى ١٨٩٩ و١٩٠٧. قبل الحرب العالمية الأولى كان وزيرًا للشئون الخارجية والأشغال العامة، ثم كان له دور كبير فى إنشاء عصبة الأمم. حصل على جائزة نوبل للسلام فى ١٩٢٠.

Breton, André

أندريه بريتون (١٨٩٦-١٩٦٦)

من مواليد مدينة "تينشبراى" فى "أورن" بشمال فرنسا. كان داديًا فى البداية وأحد مؤسسى المجلة الطليعية "الأدب" ***Littérature*** فى ١٩١٩. انفصل بعد ١٩٢٠ عن دادا وكان المؤسس الرئيسى للسوريالية الفرنسية التى تأثرت بنظرية فرويد وكرست نفسها "للتفاعل النفسانى الصرف" حيث يتحرر الفكر من أى قيود عقلية أو أخلاقية. كتب البيانين الأساسيين للحركة فى ١٩٢٤ و ١٩٢٩ وروايتين سورياليتين مهمتين هما ***Nadja*** (١٩٢٨) و "عدو الحب" ***L'amour fou*** (١٩٣٧). ربط بين الحركة والشيوعية الفرنسية ثم انفصل عن الحزب فى ١٩٣٥. قضى أواخر الثلاثينيات فى المكسيك بصحبة ليون تروتسكى ***Leon Trotsky***. عاش أثناء الاحتلال الألمانى لفرنسا بالولايات المتحدة الأمريكية، وعاد إلى الوطن فى ١٩٤٦.

Bukharin, Nikolai Ivanovich

نيكولاى إيڤانوڤيتش بوخارين (١٨٨٨- ١٩٣٨)

يعتبره البعض المنظر الأصلى للماركسية فى القرن العشرين. قام فى كتابه "الاقتصاد العالمى للإمبريالية" ***World Economy of Imperialism*** (١٩١٥) بتعريف عصر جديد من الرأسمالية العسكرية والاحتكارية التى توقفت عن التقدم. استنتج فى كتابه "نحو نظرية للدولة الإمبريالية" ***Towards a Theory of the Imperialist State*** (١٩١٦) أن الرأسمالية الاحتكارية والدولة القمعية التى تحميها متداخلتان بحيث أن محو أحدهما يستوجب بالضرورة تدمير الأخرى. قدم للينين الكثير من التبرير النظرى للثورة البولشفية فى أكتوبر ١٩١٧ التى تقلد بعدها منصب رئيس تحرير جريدة "پراڤدا" ***Pravda***. فى ١٩٢٠ قدم كتابه "العلوم الاقتصادية والسياسية فى مرحلة التحول" ***Economics and Politics of the***

Transformation Period تحليلا دقيقًا لتكاليف الثورة والحاجة إلى دكتاتورية صارمة للبروليتاريا التى يمارسها الحزب الشيوعى بهدف زيادة الإنتاج، بيد أنه فى ربيع ١٩٢١ كان قد تحول إلى برنامج لينين التدريجى عن السياسة الاقتصادية الجديدة الذى يدعو إلى الاقتصاد المختلط وتحالف البروليتاريا والفلاحين. عندما انفصل برنامج ستالين لعامى ١٩٢٨ و١٩٢٩ الداعى إلى فرص التجميع الزراعى والتصنيع السريع عن السياسة الاقتصادية الجديدة، كان بوخارين يعتبر المعارض "اليمينى" الرئيسى له. تم انتقاده بشدة وإزاحته من جميع مناصبه الرسمية. طرد من الحزب فى ١٩٣٧، ثم حوكم بتهمة الخيانة وأعدم فى ١٩٣٨.

Butler, Josephine

جوزفين بتلر (١٨٢٨- ١٩٠٦)

مُصلحة كرست حياتها للدفاع عن العديد من قضايا المرأة. كانت من الأعضاء البارزين بمجلس تطوير التعليم العالى للمرأة بشمال إنجلترا وصدر لها كتاب "تعليم المرأة وعملها" *The Education and Employment of Women* (١٨٦٨). كانت مسيحية ورعة فأنشأت ملجأ للعاهرات التائبات فى "لفربول" كما كانت عضوًا مؤسسًا للرابطة القومية للمرأة لإلغاء قانون الأمراض المعدية. فى إطار حملتها العالمية ضد هذا القانون أصدرت كتاب "الدستور المنتهك" *The Constitution Violated* (١٨٧١)، كما صدر لها كتاب بعنوان "صوت من تبكى وحدها فى البرية" *The Vioce of One Crying in the Wildreness* (١٨٧٥) باللغة الفرنسية وترجم إلى لغات عديدة. بعد أن تم إلغاء قانون الأمراض المعدية بدأت حملتها لإيقاف قيام الحكومة البريطانية بإرسال العاهرات إلى الجنود فى الهند.

Cabral, Amilcar

أميلكار كابرال (١٩٢٤- ١٩٧٣)

من مواليد مدينة "بفاتا" بغينيا، وكانت مستعمرة برتغالية. اعتمد في البداية على نضال اتحاد العمال لتحقيق الاستقلال القومي، وساعد في تنظيم حزب الاستقلال الإفريقي ***African Party of Independence (PAI)*** ليبدأ النضال المسلح الذي يعتمد على تعبئة المزارعين، وقد نجح هذا النضال في تحرير مساحات كبيرة من الريف. في كتاباته القليلة – العظيمة التأثير – نادى بإعادة إحياء الثقافة التقليدية للجماهير الإفريقية لتكون أساسًا للدولة المستقلة بدلا من الثقافة الغربية المستعارة التي كانت تعتنقها النخبة المحلية. اغتيل على يد عملاء للحكومة البرتغالية.

Camus, Albert

ألبير كامي (١٩١٣- ١٩٦٠)

فيلسوف وروائي وكاتب مقال فرنسي جزائري المولد ذاع صيته في الأربعينيات بسبب عمله محررًا وكاتبًا في جريدة المقاومة الفرنسية ***Combat***. تتضمن أهم أعماله رواية "الغريب" ***The Stranger*** (١٩٤٢) ومقاله المطول "أسطورة سيزيف" ***The Myth of Sisyphus*** (١٩٤٣) التي حاولت استكشاف فكرة اللامعقول وناقشت المواضيع المطروحة في أدب الوجودية الفرنسية. في كتاباته اللاحقة ناقش فكرة التمرد ورفض اليأس في روايته "الطاعون" ***The Plague*** (١٩٤٧) ومقاله السياسي المطول "المتمرد" ***The Rebel*** (١٩٥١)، كان مفكرًا جماهيريًّا هاجم في مقالاته سلطوية النظم اليمينية واليسارية معًا، وقد قادته معاداته للشيوعية إلى مناظرة مطولة مؤلمة ولاذعة مع زميله ورفيقه چان پول سارتر ***Jean-Paul Sartre***. كما أثارت مقالاته عن أزمة الجزائر الكثير من الجدل والندم ما جعله يتدبر الصعوبات القائمة للانخراط في العمل السياسي في وقت تعالت فيه صيحات الجدل الأيديولوچي وميلودراماته.

Carson , Rachel

راشيل كارسون (١٩٠٧ - ١٩٦٤)

من مواليد مدينة "سكارسدال" فى "بنسيلفينيا". درست علم الحيوان بجامعة جونز هوبكينز ثم التحقت بهيئة خدمات الأسماك والحياة البرية بالولايات المتحدة الأمريكية. قادها عشقها للبيولوچيا البحرية إلى أن تقوم بالأبحاث بمعمل وودز هول للبيولوچيا البحرية بـ"ماساشوستس" على مدى سنوات. أهم دراساتها "البحر من حولنا" ***The Sea Around Us*** (١٩٥١) و"حافة البحر" ***The Edge of the Sea*** (١٩٥٥) لكن سبب شهرتها كان كتاب "الربيع الصامت" ***Silent Spring***(١٩٦٢) الذى يعتبر الآن مرجعًا كلاسيكيًّا عن علوم البيئة الحديثة. أوضحت كيف أن استخدام المبيدات الحشرية والكيماويات الزراعية الأخرى يدخل فى سلسلة الغذاء ويؤدى إلى تسمم ليس الحشرات فحسب وإنما الطيور وسلالات الحيوان والإنسان كذلك. ويعود الفضل إلى كتابها "الربيع الصامت" فى تقديم بداية الحركة البيئية لحديثة.

Castoriadis, Cornelius

كورنيليوس كاستورياديس (١٩٢٢ -١٩٩٧)

من مواليد إسطنبول، ونشأ فى أثينا والتحق بالحركة الشيوعية اليونانية فى سن صغيرة وانضم إلى جماعة تروتسكية منشقة. استمرت صلاته التروتسكية بعد أن فر إلى فرنسا فى ١٩٤٥ هربًا من الحرب الأهلية اليونانية وهناك بدأ نقده لحركة ستالين، قطع ارتباطاته التروتسكية فى ١٩٤٨ وأسس مع وكلود ليفورت ***Claude Lefort*** وآخرين حركة "الاشتراكية أو الهمجية" ***Socialisme ou Barbarie***. فى ١٩٤٩ أنشئت جريدة بالاسم نفسه استمرت فى نقد الشيوعية

والمفكرين المهاجرين مثل سارتر *Sartre*. لم يكن للجريدة قاعدة عريضة من القراء، لكنها بمعاداتها لسيطرة الدولة على النظام الاقتصادى وكذلك بسبب الأفكار والتحليلات التى ناقشتها، ومن ضمنها البيروقراطية والمجالس العمالية وفكرة الثورة، لعبت دورًا كبيرًا فى تشكيل التيارات اليسارية التى سادت فى أواخر الستينيات. بعيدًا عن عمله السياسى عمل خبيرًا اقتصاديًّا مع منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية ***OECD*** . مارس التحليل النفسى بدءًا من ١٩٧٤ وهو الموضوع الذى كان محور أعماله فى سنواته الأخيرة. فى ١٩٧٤ نشر أهم أعماله الفلسفية "مؤسسة المجتمع التخيلية" ***The Imaginary Institution of Society*** كما صدرت له عدة كتابات بالإنجليزية (***Political and Social Writings, 1988***).

Catlin, George E. G.

چورچ إى.چى. كاتلين (١٨٩٦ - ١٩٧٩)

تعلم فى أكسفورد وكورنل. عُرف بمناداته باتباع منهج علمى فى دراسة السياسة من شأنه أن يساعد على التخطيط والسلام العالمى، فى كتابه "العلم والأساليب السياسية" ***The Science and Method of Politics*** (١٩٢٧) ، وهو من أهم كتاباته مناصرة لهذا الأمر، أعلن أن كلمة العلوم السياسية ما هى إلا مصطلح أجوف عديم المعنى، قدم هذا الكتاب والكتاب الضخم التالى له "دراسة فى مبادئ السياسة" ***A Study of the Principles of Politics*** (١٩٣٠) شرحًا لعلم السياسة التجريبى المبنى على تحليل القوة واستبعاد القيم وجمع المعلومات وتصميم التجارب وصوغ التعميمات. مثل هذا العلم كان لابد من أن يوضع فى خدمة صناع السياسة وينبغى أن يخدم المبادئ الإنسانية للتعاون الدولى، وضع

كاتلين رؤيته موضع تنفيذ كمستشار للجمعية الفابية وحزب العمال البريطانى وكذا كمستشار لحملة الانتخابات الرئاسية الأمريكية لوندل ويلكى ***Wendell Wilkie***. اقترح أثناء الحرب العالمية الثانية تكوين رابطة أطلنطية أنجلو أمريكية ووضع مشروع قرار الإعلان البريطانى الداعم لموقف الهند. كما كتب عن الحاجة إلى أن تروج الديمقراطية لمبادئها، قام بالتدريس فى الكثير من جامعات أمريكا الشمالية بما فيها "يال" و"بيركلى" و"ماكجيل". منحته الحكومة البريطانية رتبة فارس فى ١٩٧٠ لخدماته لها فى مجال العلاقات الأنجلو أمريكية والأطلنطية. أهم أعماله هو "أستحلفك بالله أن ترحل! سيرة ذاتية" ***For God's Sake, Go! An Autobiography*** (١٩٧٢) وما كتبه فى رثاء زوجته فيرا بريتان ***Vera Brittain***، وهى من النسويين السلاميين، "شهادة على التجربة" ***Testament of Experience*** (١٩٥٧).

Chamberlain, Houston Stewart

هوستن ستوارت شمبرلين (١٨٥٥ - ١٩٢٧)

ولد لأسرة بريطانية من الطبقة العليا. زار ألمانيا لأول مرة فى ١٨٧٠ ثم سرعان ما أصبح معجبًا وعاشقًا لموسيقى ريتشارد ڤاجنر وفلسفته ***Richard Wagner***. لاقتناعه الشديد بالتفوق الألمانى تزوج ابنة ڤاجنر واستقر بشكل دائم فى ألمانيا. فى ١٨٩٩ صدر له كتاب "أسس القرن التاسع عشر" ***Die Grundlagen des neunzehenten Jahrhunderts*** (*The Foundations of the Nineteenth Century, 2vols., 1911*) الذى لم يكتب فى التاريخ ما يضاهيه فى العنصرية وتفوق الجنس الآرى. قام بعد

ذلك بنشر أعمال أخرى عن الثقافة والفلسفة الألمانية والعنصرية الآرية. توفى في بايريث. اعترف هتلر بأهميته وعظيم تأثيره فيما بعد.

Cohen, G. A.

ج. أ. كوهين (١٩٤١ -   )

تعود جذور أعمال كوهين كدارس للماركسية ومدافع عن المساواة إلى نشأته في أسرة شيوعية من الطبقة العاملة في "مونتريال". درس الفلسفة بجامعتي أكسفورد وماك جيل ثم قام بالتدريس في يونيڤرسيتي كولدج بلندن لأكثر من عشرين عامًا. أبرز أعماله في تلك الفترة كتاب "دفاع عن نظرية كارل ماركس عن التاريخ" ***Karl Marx's Theory of History: A Defence*** (١٩٧٨) وفيه يحلل إعادة بناء المادية التاريخية. شغل كرسي شيكل للنظرية الاجتماعية والسياسية في جامعة أكسفورد عام ١٩٨٥. مع أعماله الأخرى عن الماركسية التي ظهرت في كتاب " التاريخ والعمل والحرية" ***History, Labour and Freedom*** (١٩٨٨), بدأ في نقد أعمال الفلاسفة السياسيين الليبراليين وخاصة رولز ***Rawls*** ونوزيك ***Nozick*** وكانت أولى ثمرات ذلك كتاب "امتلاك الذات والحرية والمساواة" ***Self-Ownership, Freedom and Equality*** (١٩٩٥).

Croce, Benedetto

بنديتو كروتشي (١٨٦٦ - ١٩٥٢)

من مواليد بيكاسرولي في أبليا. كان أكبر الفلاسفة الإيطاليين في عصره. بدأ مع چيوڤاني چنتل *Giovanni Gentile* إحياء التقاليد المثالية المحلية. كان هدف كتاباته الوفيرة عن علم الجمال والأدب والتاريخ والأخلاق أن تكوّن فلسفة إنسانية

كاملة، دافع عنها من خلال جريدته الثقافية ***La Critica*** ومن خلال تـأثيره فـى دار نشر "لاترزا" ***Laterza***. أصبح نائبًا فى البرلمان فى ١٩١٠ ثم وزيرًا للتعليـم تحت حكم چيوليتى ***Giolitti*** فى ١٩٢٠- ١٩٢١. ولأنـه ليبرالـى محـافظ لـم يعارض موسولينى مباشرة، بيد أنه أصبح فيما بعد من أكبر نقاد النظـام الفاشـى وزعيمًا للمعارضة الليبرالية، احتمى بثروته وشهرته فلم يجبره أحـد علـى تـرك منزله ولم يُمنع من النشر حتى غزو الحلفاء لإيطاليا.

De Gasperi, Alcide

أليسيد دى جاسپرى (١٨٨١ - ١٩٥٤)

من مواليد مقاطعة "ترنتو" التى كانت تابعة لإمبراطورية النمسا. شارك فـى الحركة الكاثوليكية ببلدته (فى التعاونيات الزراعية والجمعيات والصحف)، كما كان عضوًا ببرلمان ڤيينا فى الفترة من ١٩١١ إلى ١٩١٨. كان فى فترة ما بعد الحرب من مؤسسى الحزب الـشعبى الإيطـالى ***Partito Popolare Italiano***، وفـى ١٩٢١ أصبح عضوًا فى برلمان روما، ثم سكرتيرًا للحزب فى ١٩٢٣. بقى فـى منصبه حتى قام النظام الفاشى بحل الحزب فى ١٩٢٦ وسجنه فـى ١٩٢٧. فـى ١٩٢٨ لجأ إلى الـڤاتيكان حيث راح يحضر لإعادة تنظيم الحزب الكاثوليكى الـذى أعاد تكوينه فى ١٩٤٢ تحـت اسـم "المـسيحية الديمقراطيـة" ***Democrazia Cristiana***، وأصبح سكرتيرًا للحزب الجديد فى ١٩٤٤. شارك دى جاسپرى فى الفترة ما بين ١٩٤٤ و١٩٥٣ فى كل الحكومات الإيطالية وزيرًا للخارجيـة فـى البداية ثم رئيسًا للوزراء فى الفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٥٣. كان هو رئيس الوزراء الذى قاد حركة إعادة بناء إيطاليا واختار الاشتراك فى الناتو، كمـا شـارك فـى تأسيس الاتحاد الأوروبى ***European Community*** حتى إن بعض المؤرخين يسمون هذه الفترة "عصر دى جاسـپرى".

Derrida, Jacques

جاك دريدا (١٩٣٠ –)

من مواليد "البيار" بالجزائر فى ١٩٣٠ لأسرة من سلالة اليهود الشرقيين. بدأ دراساته الفلسفية بمدرسة المعلمين العليا فى ١٩٥٢. تزوج مارجريت أوكوتورييه ***Marguerite Aucouturier*** فى ١٩٥٧ وأنجب منها طفلين. ومن ١٩٦٠ إلى ١٩٦٤ قام بالتدريس فى السوربون وفى قسم الفلسفة بالمعلمين العليا الفرنسية فى الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٨٤، قسم وقته بداية من السبعينيات بين التدريس فى الولايات المتحدة بجامعات يال وچون هوبكينز وجامعة كاليفورنيا فى "أرڤين"، والتدريس فى المعلمين العليا فى باريس. كان لدريدا أثر بالغ على العالم الفكرى بكتبه الثلاثة الصادرة فى ١٩٦٧: "الكتابة والاختلاف" ***Writing and Difference*** و"الخطابة والظواهر" ***Speech and Phenomena*** و "عن الجراماتولوچيا" ***On Grammatology***. وتلاها ثلاثة مؤلفات أخرى فى ١٩٧٢: "هوامش فلسفية" ***Margins of Philosophy*** و"انتشار" ***Dissemination*** و"مواقف" ***Positions***. (وهى مجموعة من اللقاءات المهمة)، وهى المؤلفات التى جعلت منه واحدًا من الفلاسفة الرواد فى العالم. كان مفهومه عن "التفكيك" ***"deconstruction"***، وهو منهج لدراسة النصوص والظواهر الأخرى لتوضيح عدم تناغمها الداخلى، كان قد اهتم به الكثير من المفكرين فى العديد من العلوم الاجتماعية والإنسانيات، كما كان له تأثير كبير فى الفن والمعمار. فى السنوات الأحدث تعاون دريدا مع المعمارى پيتر أيسنمان ***Peter Eisenman***. على مدى السنوات كان ناشطًا أيضًا فى دعم الكثير من القضايا السياسية بما فيها حقوق المهاجرين الجزائريين فى فرنسا وحقوق المنشقين التشيك على ميثاق ٧٧ (سُجن لمدة قصيرة فى قضايا مخدرات ملفقة أثناء زيارة دعم لبراغ). أثار منحه الدكتوراه الفخرية من جامعة كامبردچ عام ١٩٩٢ الكثير من الجدل حول ما وصفه بعض الأكاديميين الأنجلوفون بـ"العدمية المعرفية" فى آرائه الفلسفية.

Dewey, John

چون ديوى (١٨٥٩- ١٩٥٢)

كان الفيلسوف الأكثر شعبية فى الولايات المتحدة الأمريكية لمدة طويلة حيث زاوج بين الفلسفة البراجماتية والسياسة الديمقراطية والتعليم فى سياق ناجح. كطالب دراسات عليا بجامعة چون هوبكينز تأثر تأثرًا شديدا بهيجيل ***Hegel*** وكانط ***Kant***- ورغم أنه فيما بعد رفض مثاليتهما لصالح ما أسماه "التجريبية"، كان له عزمهما نفسه على تقديم فكرة عامة عن التقدم الإنسانى، لكنه رأى أن البشر قادرون على حل مشكلاتهم الاجتماعية حيث يشكلون العادات المختلفة من خلال التفاعل الاجتماعى ويستخدمون المعرفة لتوجيه عمليات التغيير. قام بالتدريس بجامعة شيكاغو بدءًا من ١٨٩٤ وأسس المدرسة التحضيرية بالجامعة (عرفت باسم "المدرسة المختبر") ثم قام بالتدريس بجامعة كولومبيا إلى أن تقاعد فى ١٩٣٠ وإن ظل أستاذًا زائرًا حتى ١٩٣٩. ترأس فى ١٩٣٧ لجنة تحقيق قامت بتبرئة تروتسكى من اتهامات ستالين, مما أثار الكثير من الجدل, وكانت تلك إحدى حملاته الشعبية ومادة إصداراته العامة التى تدفقت بجانب أعماله الأكاديمية الكبرى.

Dilthey, Wilhelm

ولهلم ديلثى (١٨٣٣-١٩١١)

أحد مؤسسى الهرمنيوطيقا ***Hermeneutics***، وهى نظرية عن التأويل تؤكد تاريخانية النصوص اللغوية ودور اللغة فى العلوم الإنسانية. درس اللاهوت فى "هيدلبرج" و"برلين" حيث كتب عن التأويل والأخلاق عند شليرماخر ***Schleiermacher*** كما قام بالتدريس بالعديد من الجامعات قبل أن يتم تعيينه أستاذ كرسى للفلسفة فى ١٨٨٢ فى برلين – وهو المنصب الذى كان يشغله هيجيل ذات يوم. وفى ١٨٨٣ قام بنشر مقدمة مهمة للعلوم الإنسانية، حيث أكد أهمية الإرادة والتفكير والفعل حيث ينبع التأويل والفهم. أدى تأكيد ديلثى فكرة الوعى الانعكاسى المباشر إلى أن يرسم علم نفس جديدًا يدرس التجربة المعاشة. لكنه

رفض بعد ذلك فكرة كون علم النفس علمًا رئيسيًّا محاولا تعميق فكرته عن التأويل فى أعماله الأخيرة. كان ديلثى رائدًا فى التركيز على أهمية الوعى وقصيدته ، الأمر الذى وحّد بين كثير من الاستجابات الفلسفية للوضعية. تأثر بعلم الظواهر لدى هسرل ***Husserl*** فى مطلع القرن حيث اعتبره ذا صلة بأفكاره.

Dossetti, Giuseppe

جوسيب دوسيتى (١٩١٣ – ١٩٩٦)

تخصص فى القانون الكنسى وانخرط فى السياسة أثناء الحرب كما شارك فى المقاومة، فى ١٩٤٥ أصبح نائبًا لسكرتير الحزب الديمقراطى المسيحى الإيطالى، وأدى به تعاطفه مع الجمهورية وأفكاره بشأن إصلاح الدولة والسياسة الاقتصادية والاجتماعية إلى انفصاله عن السيد دو جاسپرى ***Alcide De Gasperi*** والقطاعات المعتدلة فى الحزب. كان أحد الشخصيات المهمة فى المجلس التشريعى الذى صدّق فى عامى ١٩٤٦ و١٩٤٧ على دستور الجمهورية الإيطالية، كما كان العقل المؤسس لصحيفة ***Cronache Sociali*** (١٩٤٧-١٩٥١). قدم سلسلة من الإصلاحات الاجتماعية كما دعم مبدأ حياد إيطاليا (وعارض قيام حلف شمال الأطلنطى (*NATO*)). وفى ١٩٥٢ – بعد أن خسر معاركه داخل الحزب – انسحب من السياسة إلى مضمار الكهنوت.

Durkheim, Emile

إيميل دروكايم (١٨٥٨-١٩١٧)

من مواليد إيبينال فى فرنسا لأسرة يهودية. وجه تعليمه الفلسفى نحو استكشاف الأنماط الأخلاقية والدينية للمجتمع الحديث وأصبح أحد مؤسسى علم الاجتماع ومدافعًا صلبًا عن الجمهورية الفرنسية الثالثة. درس الفلسفة فى مدرسة

المعلمين العليا وتتلمذ على يد رينوفيه ***Renouvier*** وبوترو ***Boutroux***، وبعد عدة سنوات من التدريس فى مدارس الليسيه فى باريس استدعى إلى بوردو حيث قام بتدريس أول منهج جامعى فى علم الاجتماع ثم أنشأ بعدها "عام علم النفس". عمل بالتدريس فى السوربون بدءًا من ١٩٠٢ حتى وفاته محسورًا لفقدان ابنه والعديد من أصدقائه فى الحرب العالمية الأولى.

Dworkin, Ronald

رونالد دوركن (١٩٣١-)

درس الفلسفة والقانون، ثم اشتغل بالقانون لفترة وجيزة قبل الحصول على الأستاذية من جامعتى "يال" و"أكسفورد". جُمِعت مقالاته الباكرة المهمة عن الفقه القانونى ونقد الوضعية القانونية فى كتاب "أخْذُ الحقوق مأخذ الجد" ***Taking Rights Seriously*** (١٩٧٨)، كانت له عدة إسهامات فى النظرية السياسية الليبرالية، أوضحها تحليله للحقوق ومحاولته وضع نظرية ليبرالية عن المساواة (انظر كتاب "الفضيلة المقدسة: المساواة بين النظرية والتطبيق" ***Sovreign Virtue: The Theory and Practice of Equality, 2002***). كتب كثيرًا عن العديد من جوانب السياسة العامة بما فى ذلك العمل التطوعى والرعاية الصحية ومشكلات الإجهاض والقتل الرحيم (انظر ***Life's Dominion, 1993***).

D' Eaubonne, Françoise

فرانسواز دوبو (١٩٢٠ -)

منظرة نسوية فرنسية وهى صاحبة مصطلح "النسوية البيئية" ***Eco-feminism*** فى كتابها "النسوية أو الموت" ***Feminisme ou la mort***

(١٩٧٤). من آرائها أن المرأة خلقت لتكون بيولوچيًّا على علاقة خاصة، أو حميمة، مع العالم الطبيعى. وسعت نظرياتها عن المرأة والطبيعة فى "البيئية النسوية: ثورة أم تغيُّر" ***Feminisme-Ecologie: revolution ou mutation*** (١٩٧٨) الذى أثر فى فكر النسويين فى أوروبا وأماكن أخرى.

Erikson, Erik H.

إريك اتش. إريكسون (١٩٠٢- ١٩٩٤)

كان محللا لسلوك الأطفال درس على أنا فرويد ***Anna Freud*** ، وقام بأعمال ميدانية فى مجال علم الإنسان. أهم كتبه "الطفولة والمجتمع" ***Childhood and Society*** مع قصص الحياة التى كتبها عن لوثر ***Luther*** وغاندى ***Ghandhi***. كان ما كتبه عن سيكولوچية الأنا يستهدف تصحيح سلبيات التحليلات النفسية السابقة، حاول من خلال دراسات السيرة أن ينقل التحليل النفسى إلى مجال العلوم الاجتماعية وأن يوسع آفاق المشتغلين بالطب السريرى ومداركهم.

Fanon, Frantz

فرانز فانون (١٩٢٥- ١٩٦١)

من مواليد المارتينيك إحدى المستعمرات الفرنسية. التحق بحركة فرنسا الحرة وحارب فى جزر الهند الغربية وشمال إفريقيا وأوروبا وحصل على وسام الشجاعة. تدرب بعد ذلك كطبيب نفسى ومارس العمل فى إحدى المستشفيات الجزائرية، لكنه طرد فيما بعد من الجزائر بسبب تعاطفه مع البلاد من أجل الاستقلال. فى كتاباته المؤثرة – رغم قلة عددها – تفحص دقيق للأضرار التى يخلفها الاستعمار والتعصب العنصرى على الصعيدين المعنوى والنفسى والمشكلات الناجمة عن انهيار الذات وتصدع الثقافات والقوميات.

Foucault, Michel

ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤)

من مواليد پواتييه فى فرنسا. كان أبوه جراحًا محليًا شهيرًا. بعد تخرجه فى مدرسة سان ستانيسلا التحق بليسيه هنرى الرابع الشهيرة فى باريس، وفى ١٩٤٦ التحق بمدرسة المعلمين العليا حيث كان ترتيبه الرابع بين المتفوقين. حصل على ليسانس الفلسفة فى ١٩٤٨ وليسانس علم النفس فى ١٩٥٠ وفى ١٩٥٢ حصل على دبلومة فى علم النفس المرضى. فى أوائل الخمسينيات كان عضوًا فى الحزب الشيوعى الفرنسى لفترة قصيرة. وفى الفترة من ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨ قام بتدريس اللغة الفرنسية بجامعة أوپسالا السويدية ثم قضى عامين ملحقًا ثقافيًا فى وارسو وهامبرج. فى ١٩٦٠ أصبح رئيسًا لقسم الفلسفة بجامعة كليرمو- فيرا ***Clermont – Ferrand*** حيث قام بنشر أول أعماله الكبرى "الجنون والحضارة" ***Madness and Civilization*** (١٩٦١). عندما ذهب رفيقه عالم الاجتماع دانيل ديفير ***Daniel Defert*** إلى تونس فى خدمة تطوعية, لحق به هناك حيث قضى الفترة من ١٩٦٦ إلى ١٩٦٨ فى التدريس. عاد إلى باريس ليرأس قسم الفلسفة بجامعة باريس فى "ڤانسا" وفى ١٩٧٠ تم انتخابه أستاذًا لكرسى فى قسم تاريخ نظم الفكر فى الـ"***College de France***" انخرط فى أواخر الستينيات والسبعينيات فى مختلف الأنشطة اليسارية وخاصة قضايا السجناء ونظام السجن، التى كرس لها أحد أهم كتبه "النظام والعقاب" ***Discipline and Punish*** (١٩٧٥)، كما قضى وقتا طويلا بالولايات المتحدة أستاذًا زائرًا. فى العقد الأخير من حياته كرس وقته لكتابه "تاريخ النشاط الجنسى" ***The History of Sexuality*** (١٩٧٦ - ١٩٨٤) وهو عمل كبير لم يكتمل، إذ ظهر منه ثلاثة مجلدات فقط قبل وفاته. لم يتوقف فوكو عن التجريب؛ ليس فى كتاباته أو فكره فحسب؛ وإنما كان مجربًا للمخدرات والجنس وكان من أوائل المشاهير الذين ماتوا بالإيدز.

Fouillée, Alfred

ألفريد فوييه (١٨٣٨-١٩١٢)

فيلسوف ومفكر اجتماعي ثوري فرنسي. وصفه دوركايم ***Durkheim*** بأنه "مخلص جدًا لأسلوب المصالحة" التي حاول تحقيقها بين أفكار الحتمية والحرية، المثالية والطبيعية، الفردانية والتضامن في تركيبة منطقية ميتافيزيقية جديدة يكون المقام الأول والأهمية القصوى فيها لقوة الأفكار والمثل (***idées-forces***). شأن المفكرين الفرنسيين التقدميين الآخرين في عصره, حاول فوييه أن يجد طريقًا وسطًا بين الليبرالية والاشتراكية حيث ينبغي المواءمة بين الفردانية والمصلحة العامة والموازنة بين المصلحة الفردية وقيم التضامن ومبادئه. مثل دوركايم, أكد دور التعليم في حل مشكلات الصراع الاجتماعي وهو المشروع الذي كان المنهج العلمي الاجتماعي أيضًا يلعب فيه دورًا حيويًّا. تتضمن أعماله "الملكية الاجتماعية والديمقراطية" ***La propriété sociale et la démocratie*** (١٨٨٤) الذي قام دوركايم بكتابة مقدمة نقدية رائعة له، و"التعليم من وجهة نظر قومية" ***L'enseignement au point de vue national*** (١٨٩١) و"علم نفس الفكر القوى" ***La psychologie des idées-forces*** (١٨٩٣).

Freud, Sigmund

سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)

كان والداه يهوديين يعيشان ضمن أقلية محلية صغيرة في بلدة تقع حاليًّا بالقرب من جمهورية التشيك. انتقلت الأسرة إلى ڤيينا في ١٨٥٩ عندما كان طفلا صغيرًا. رغم أن غالبية هابسبورج كانوا من الرومان الكاثوليك كان لليهود كامل حقوق المواطنة وفي أوائل القرن العشرين كانت ڤيينا تضم أكبر جالية يهودية من أي مدينة أخرى في أوروبا الغربية. ظل فرويد يعتقد لبعض الوقت أن اضطرابات

مرضاه تنشأ أساسًا عن إيذاء جنسى وقع عليهم فى الصغر لكنه بدءًا من ١٨٩٧ ترك نظرية الإغواء هذه وبدأ يعتنق وجهة النظر بأن العصاب ينبع من آمال المريض ورغباته ذات الطبيعة الجنسية الطفولية، نشر فى نهاية ١٨٩٩ كتاب "تفسير الأحلام" ***The Interpretation of Dreams*** الذى كان طوال حياته يراه أفضل إسهاماته وأعماله. فى ١٩٠٢ كان قد حصل على منصبه كأستاذ بجامعة ڤيينا بدأ يجمع تلامذة عن طريق عقد لقاءات أسبوعية فى بيته. كانت الصعوبات الفكرية المختلفة التى قابلها ذات أهمية محورية فى سيرة حياته حيث، كما كتب فى ١٩٣٥، "إن التحليل النفسى هو أهم ما فى حياتى وليس ثمة تجربة شخصية أهم أو أولى عندى من علاقتى بهذا العلم". مات فى المنفى بلندن فى ١٩٣٩ وتم إحراق جثمانه وحفظه فى إناء يونانى قديم – رغم مخالفة ذلك للأعراف اليهودية.

Fromm, Erich

إريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠)

من مواليد فرانكفورت حيث درس القانون، ثم علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة فى هيدلبرج. فى ١٩٢٤ عكف على دراسة التحليل النفسى وظل يمارسه طوال حياته. بدأ تعاونه مع مدرسة فرانكفورت فى ١٩٣٠ وكتب عن علاقة التحليل النفسى بالماركسية. اضطر للهجرة إلى الولايات المتحدة فى ١٩٣٣ وابتعد عن مدرسة فرانكفورت. كرس العقود الأخيرة من حياته لدراسة المجتمع المعاصر، مع اهتمام خاص بجذور العدوانية وتطوير نوع من الفلسفة الإنسانية الاشتراكية.

Furet, François

فرانسوا فيوريه (١٩٢٧-١٩٩٧)

من مواليد باريس. درس التاريخ بالسوربون كواحد من شباب المؤرخين النوابغ الذين أصبحوا جميعًا أعضاء فى الحزب الشيوعى. انضم إلى الحزب لكنه،

حتى مع صغر سنه، كان ينتقد الأب الروحى للدراسات الثورية الفرنسية ألبرت سوبول ***Albert Soboul***. ترك الحزب فى ١٩٥٦ ثم راح فى أعماله اللاحقة عن فرنسا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يشرح أسباب فشل الماركسية والشيوعية. أصدر كتابه "تفسير الثورة الفرنسية" ***Interpreting the French Revolution*** فى ١٩٧٨ وهو نقد لوجهات النظر اليعقوبية والماركسية عن الثورة، ودفاع عن تفسير ليبرالى كان يربطه بأليكس دى توكفى ***Alexis de Tocqueville*** ، وكان لهذا الكتاب أثر أبعد كثيرًا من حدود تأريخ الثورة الفرنسية جعل منه أهم مؤرخى الثورة وأهم المفكرين الليبراليين فى فرنسا منذ ريمون أرون ***Raymond Aron***. واحتفالا بمرور قرنين على الثورة الفرنسية قام بإصدار كتاب "القاموس النقدى للثورة الفرنسية" ***Critical Dictionary of the French Revolution*** (١٩٨٨) (بمشاركة منى أوزوف ***Mona Ozouf***) مجد فيه الثورة؛ إذ لم يكن يعتبرها مجرد نتاج لصراع طبقة اقتصادية ما وإنما نتاج كفاح أيديولوچى وسياسى، كما رفض أن يرى أحداثها كـ"كتلة" لا تتجزأ, لكنه ميّز بين لحظاتها الليبرالية ولحظاتها الشمولية السلطوية. تم انتخابه عضوًا فى الأكاديمية الفرنسية قبل وفاته بوقت قصير.

Gandi, Mahatma [Mohandas K.]

المهاتما غاندى [مهندس. ك] (١٨٦٩- ١٩٤٨)

من مواليد جوچارات بالهند. لقب بالمهاتما (الروح العظيمة) لحسن خلقه. درس القانون فى لندن. بعد حوالى اثنين وعشرين عامًا فى جنوب إفريقيا، كمحام أولا ثم كناشط سياسى، عاد إلى الهند ليصبح أبرز زعماء حركة الاستقلال الهندية. نجح فى إقناع رجاله وتابعيه بأن الساتياجرا – ***Satyagraha*** (المقاومة الخالية من العنف) هى الأسلوب الوحيد المقبول أخلاقيًّا لمحاربة الظلم – بما فى ذلك الحكم البريطانى فى الهند. فى كتاباته وخطبه الكثيرة كان ينصح بنظام حياة بسيط بالحد

الأدنى من الاحتياجات, واللامركزية الاقتصادية والسياسية ودولة خالية من العنف، بأقل اعتماد ممكن على الشرطة والسجن والقوات المسلحة. بعد الاستقلال مباشرة اغتاله هندوسى متعصب زعمًا بأنه ينحاز للمسلمين.

Gentile, Giovanni

چيوفانى چينتيل (١٨٧٥- ١٩٤٤)

من مواليد صقلية. وتقلد كرسى الفلسفة فى العديد من الجامعات الإيطالية وفى ١٩٢٠ كان ثانى أبرز الفلاسفة وأشهرهم فى بلاده لا يفوقه سوى بنديتو كروتشى ***Benedetto Croce***. وضع نظامه الخاص للفلسفة المثالية المعروف بالواقعية ***Actualism***. بعد أن أصبح عضوًا بالحزب الفاشى وعرف بأنه أشهر مفكريه. عمل لفترة وجيزة وزيرًا للتعليم ولسنوات طويلة رئيسًا للمعهد الفاشستى القومى للثقافة كما عمل مديرًا لدائرة المعارف الإيطالية. وضع مفهوم "الدولة الأخلاقية" الشمولية التى يتعين عليها تحقيق مستوًى جديد من التعليم والتربية، وقد كتب المقال الخاص بالمبادئ الفاشية الذى وقعه موسولينى لينشر فى الموسوعة فى ١٩٣٢ وبقى على ولائه للزعيم (الدوتشى – ***Duce***) حتى النهاية عندما اغتالته المقاومة فى فلورانسا فى ١٩٤٤؛ وهو المفكر الفاشى الوحيد الذى لازالت أعماله تنشر ويدرسها طلاب الفلسفة والعلوم السياسية. من هذه الأعمال كتاب "نشوء وبنية المجتمع" ***Genesi e struttura della società*** (أو ***"Genesis and Structure of Society"***) (١٩٤٦) و"أسس فلسفة القانون" ***Fondamenti della filosofia del diritto*** (أو ***"Fundamentals of the Philosophy of Law"***) (١٩١٥).

Goldman, Emma

إيما جولدمان (١٨٦٩-١٩٤٠)

من مواليد روسيا. هاجرت إلى أمريكا فى ١٨٨٦ وسرعان ما أصبحت من نشطاء الفوضوية ***Anarchism***. فى ١٨٩٢ حاولت – بمساعدة شريكها ألكساندر بيركمان ***Alexander Berkman*** – اغتيال رجل الأعمال عملاق الصلب هنرى كلاى فريك ***Henry Clay Frick***، وفى ١٨٩٣ كانت تعرف باسم "إيما الحمراء". سجنت فى ١٩١٧ بسبب معارضتها الشديدة والواضحة للحرب وتم ترحيلها إلى روسيا حيث كانت خيبة أملها شديدة فى النظام الثورى هناك. تركت روسيا فى ١٩٢١ وبعد عدة سنوات فى أوروبا ذهبت إلى إسبانيا فى بداية الحرب الأهلية. ماتت فى كندا أثناء محاولتها جمع الأموال لصالح القضية الإسبانية. تتضمن قائمة كتبها "الفوضوية ومقالات أخرى" ***Anarchism and Other Essays*** (١٩١٠) و"الدلالة الاجتماعية للدراما الحديثة" ***The Social Significance of the Modern Drama*** (١٩١٤) و"خيبة أملى فى روسيا" ***My Disillusionment with Russia*** (١٩٢٣ و١٩٢٤) و "أن أعيش حياتى" ***Living my life*** (١٩٣١).

Gompers, Samuel

صامويل جومبرز (١٨٥٠-١٩٢٤)

كان صامويل جومبرز زعيمًا عماليًّا من مواليد لندن هاجر مع أسرته إلى الولايات المتحدة فى ١٨٦٣. كان نشطًا فى اتحاد عمال التبغ وساعد فى تشكيل الاتحاد الفيدرالى للتجارة المنظمة والاتحادات العمالية بالولايات المتحدة وكندا فى ١٨٨١ وأصبح رئيسًا له، وفى ١٨٨٦ شارك فى إعادة تنظيمه ليصبح الاتحاد الفيدرالى الأمريكى للعمال وأصبح أول رئيس منتخب له وظل فى هذا المنصب

طيلة حياته باستثناء عام ١٨٩٥. كان عمليًّا فى تحفيز التشريعات العمالية دافعًا الاتحادات إلى التعاون مع أصحاب العمل. قاوم كل الميول إلى الاشتراكية أو الراديكالية وركز على زيادة الأجور والمنافع المادية الأخرى. نجح أثناء الحرب العالمية الأولى فى أن يستقطب العمالة المنظمة لدعم الحكومة.

Gramasci, Antonio

أنطونيو جرامشى (١٨٩١- ١٩٣٧)

من مواليد "ساردينيا". حصل على منحة من جامعة تورين فى ١٩١١ ثم التحق بالحزب الاشتراكى الإيطالى فى ١٩١٣. ألهمته الثورة البولشفية والاحتقان السياسى بين عمال تورين فأسس جريدة أسبوعية اشتراكية باسم ***L'Ordine Nuovo*** فى ١٩١٩، وأصبح عضوًا مؤسسًا فى الحزب الشيوعى الإيطالى فى ١٩٢١. على مدى السنوات الثلاث التالية عمل لدى الكومينترن فى موسكو ثم عاد إلى إيطاليا فى ١٩٢٤ ليصبح زعيمًا للحزب. ألقى القبض عليه فى ١٩٢٦ وبقى بالسجن حتى وفاته فى ١٩٣٧. كان هناك أن ألف كتابه الضخم "مذكرات السجن" ***Prison Notebooks*** الذى يعتبر أحد أهم الأعمال وأكبرها عن الماركسية الغربية لما به من اتساع وعمق اجتماعى-تاريخى.

Green, Thomas Hill

توماس هيل جرين (١٨٣٦- ١٨٨٢)

من مواليد "بيركين" فى "يورك شاير". تعلم على يد أبيه القس كما درس فى "ريجباى" و"باليول". بقى فى أكسفورد طوال حياته القصيرة وبدءًا من ١٨٦٠ كان زميلا فى جامعة باليول حيث انغمس فى السياسة والإصلاحات الجامعية تحت رئاسة بينچامين چوويت ***Benjamin Jowett***. فى ١٨٧٨ تم انتخابه أستاذًا

لفلسفة الأخلاق فى أكسفورد. كان ديمقراطيًّا وليبراليًّا وتابعًا للكنيسة الأنجليكانيــة وجه الطلاب إلى تكريس أنفسهم للعمل الاجتماعى وكان أول عميد للجامعة ينتخب عضوًا لمجلس بلدى لمدينة أكسفورد – وليس جامعة أكسفورد. هاجم جرين الآراء المختزلة عن الطبيعة الإنسانية والدولة التى وجدها فـــى النفعيـــة وفلـــسفة هـــوبز **Hobbes** منشئًا فكرًا مغايرًا مستمدًّا من أفلاطون **Plato** وكانط **Kant** وهيجيـــل **Hegel** عن المجتمع السياسى، صوره باعتباره يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة وتحسين أخلاق جميع المواطنين. نشر الكثير من محاضراته بعد وفاته.

Habermas, Jürgen

يورجن هابرماس (١٩٢٩ –)

من مواليد "دوسلدورف". من أكثر المفكرين الاجتماعيين تأثيرًا فى أواخـــر القرن العشرين، فبعد أن درس الفلسفة والتاريخ وعلم النفس فى جـــوتنجن حـــصل على الدكتوراه فى بون وأصبح مساعدًا لأدورنو **Adorno** فى فرانكفـــورت فـــى ١٩٥٦، حيـــث نـــشر كتابـــه "التحـــول البنيـــوى للمجـــال العـــام" ***Structural Transformation of the Public Sphere*** فـــى ١٩٦٢. أصـــبح أســـتاذًا للفلسفة وعلم الاجتماع فى فرانكفورت فـــى ١٩٦٤ وتعـــاطف مـــع المظـــاهرات الطلابية فى أواخر الستينيات. ترك فرانكفورت فى ١٩٧١ ليصبح مـــديرًا لمعهـــد ماكس بلانك فى شتارنبرج فى باڤاريا، حيث أكمل بناءه الثرى للماديـــة التاريخيـــة ونشر مجلدى "نظرية العمل الاتصالى" ***Theory of Communicative Action*** فى ١٩٨١، قبل أن يعود أستاذًا لكرسى الاجتماع والفلسفة فى فرانكفـــورت فـــى ١٩٨٤.

Haeckel, Ernst

أرنست هيكل (١٨٣٤-١٩١٩)

عالم بيئة ألمانى من المنادين بالمذهب الطبيعى. ولد فى "پوتسدام" وتعلم بـ"ڤرزبورج" وڤيينا وبرلين. كان ليبراليًا غير ملتزم بقوانين ومؤيدًا لتشارلز داروين ***Charles Darwin***. كان شخصية مثيرة للجدل في زمن محافظ. فى ١٨٦٩ كان أول من صك مصطلح ***Oecologie*** الذى تُرجم إلى ***"ecology"*** أو علم البيئة فى كتابه "عجائب الحياة" ***The Wonders of Life*** (١٩٠٤) – وقد عرّفه بأنه "المعرفة التى تهتم باقتصاد الطبيعة وتقصى علاقات الحيوان فى بيئته العضوية واللاعضوية... إنه علم دراسة تلك العلاقات المتداخلة التى أشار إليها داروين باعتبارها شروط الصراع من أجل البقاء". كان هيكل كاتبًا معروفًا غزير الإنتاج فى عصره، ويعتبر الآن مؤسس العلوم البيئية كما كان لفكره أثر عظيم على الحركة البيئية الحديثة.

Hanafi, Hasan

حسن حنفى (١٩٣٥-   )

درس حسن حنفى بالسوربون بباريس وحصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى ١٩٦٦، وهو الآن أستاذ للفلسفة بجامعة القاهرة. فى مقالاته الباكرة يرى أن حل المشكلات التى تواجه العالم العربى والمجتمعات العربية يكمن فى المصالحة بين المبادئ القومية ومبادئ السياسة الإسلامية، تجسدت هذه المصالحة فى مشروع اليسار الإسلامى فى دورية فى ١٩٨١ لم تستمر طويلا. يرى لنفسه دورًا كفقيه وكناشط. أهم أعماله "التراث والتجديد" (١٩٨١) وهو مشروع مكون من ثلاثة أجزاء ضخمة: "موقفنا من التراث القديم"، و"موقفنا من التراث الغربى"، و"موقفنا من الواقع". وقد أتم خمسة مجلدات تحت الجزء الأول، أما فى الجزء الثانى فقد قدم

كتابــه "مقدمــة فــى علــم الاســتغراب" *Introduction to the Science of Occidentalism* (١٩٩٢) وهو قراءة نقدية للفكر والثقافة الغربيين. أصبح هدفًا لاتهامات الإسلام الأصولى على أثر إحدى محاضراته العامة فى ١٩٩٧.

Hardin, Garrett

جاريت هاردن (١٩١٥-   )

عالم بيئة أمريكى من مواليد "تكساس". ودرس بجامعتى شيكاغو وستانفورد. كان مناصرًا لتنظيم النسل وغيرها من السياسات الخلافية الأخرى. كان من رأيــه أن برامج مكافحة المجاعات وبرامج المساعدات الأخرى ينبغى أن يتم ربطها بقيود توضع للحد من الزيادة السكانية. وأوضح مقاله "مأساة العوام" *The Tragedy of the Commons* (١٩٦٨) كيف أن الاستخدام العشوائى غير المــشروط مــن الجماهير للأراضى العامة (والموارد العامة بما فيها المحيطــات) يُحمِلهــا فــوق "طاقتها" أى فوق قدرتها على توفير احتياجات من يستخدمونها، وأن علاج تجريف التربة أو الصيد الجائر أو أى أفعال أخرى ضارة بالبيئة تأتى من خــلال "تــشديد إجراءات قسرية وفقًا لما تراه الجماعة". من أعماله المهمة "استكــشاف أخلاقيــات جديدة مــن أجــل البقــاء" *Exploring New Ethics for Survival* (١٩٧٢) و"حــدود الإيثــار" *The Limits of Altruism* (١٩٧٧) و "موانــع الحماقــة" *Filters against Folly* (١٩٨٥).

Hart, H. L. A.

هــ . ل . أ. هارت (١٩٠٧- ١٩٩٢)

درس فى "نيو كولدج" بــ"أكسفورد"، واشتغل بالقانون ثمانى ســنوات قبــل العمل فى المخابرات العسكرية أثناء الحرب العالمية الثانية. عــاد إلــى أكــسفورد

مدرسًا للفلسفة فى البداية، ثم أستاذًا للقانون والفقه الدستورى فقدم الأساليب التحليلية التى كان من روادها كل من ج.ل.أوستن ***J.L.Austen*** وجلبرت رايل ***Gilbert Ryle*** فى دراسة نظرية القانون. من أهم أعماله "السببية فى القانون" ***Causation in the Law*** (مع أ.م.أونوريه ***A.M.Honoré*** ١٩٥٩)، وتلاه أكبر عمل له فى فقه القانون "مفهوم القانون" ***The Concept of Law*** (١٩٦١) و"القانون والحرية والأخلاق" ***Law, Liberty and Morality*** (١٩٦٣) الذى يتضمن جدليات ضد التشريع "الأخلاقى". قدم عدة دراسات فى نظرية العقاب نشرت فى كتابه بعنوان "العقاب والمسئولية" ***Punishment and Responsibility*** (١٩٦٨) . استقال من كرسيه فى ١٩٦٧ وانتخب رئيسًا لكلية براسنوز بأكسفورد فى ١٩٧٢.

Hayek, Friedrich

فريدريك هايك (١٨٩٩- ١٩٩٢)

من مواليد ڤيينا. كان أشهر أعضاء المدرسة النمساوية للاقتصاد. جذب الموضوع الرئيسى فى فكره السياسى، وهو الهجوم الضارى على سياسة التخطيط والجماعية، الانتباه لأول مرة فى كتابه "الطريق إلى العبودية" ***The Road to Serfdom*** (١٩٤٤) الذى وسع فيه نقده للشمولية وامتد إلى الديموقراطية الاشتراكية (التى كان يعتبرها الطريق إلى العبودية)، بيد أن فكره أُهمل بشدة أثناء الستينيات والسبعينيات عندما سيطر الفكر الكينزى عن التدخل الحكومى الأورثوذكسى على السياسة الغربية. عاد للشهرة وذاع صيته عالميًا فى السبعينيات والثمانينيات عندما كان ضد سياسة التخطيط الحكومى المطبقة فى بريطانيا وأمريكا. حصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد فى ١٩٧٤، وفى الثمانينيات تبنى رونالد ريجان ***Ronald Regan*** فى أمريكا ومارجريت تاتشر ***Margaret Thatcher*** فى بريطانيا أفكاره عن عدم التدخل. توفى فى "فرايبورج" بعد أن شهد انهيار الاتحاد السوڤيتى وانتشار أيديولوجيا السوق الحرة فى معظم أنحاء العالم.

Heidegger, Martin

مارتين هيدجر (١٨٨٩- ١٩٧٦)

من مواليد قرية مسكيرش جنوب غرب ألمانيا حيث كان أبوه يعمل بالكنيسة المحلية. التحق بالمدرسة الثانوية الداخلية فى كونستانز فى ١٩٠٣عن طريق منحة بهدف تدريبه ليكون قسًا، وفى ١٩٠٦ انتقل إلى المدرسة الثانوية فى فرايبورج بدعم من الكنيسة الكاثوليكية. فى ١٩٠٩ دخل بالفعل مجال الرهبنة لكنه أعفى منها بزعم وجود مشكلات صحية بالقلب والتحق بجامعة فرايبورج. قطع كل صلة له بدراسة الرهبنة فى ١٩١١ واتجه إلى دراسة الفلسفة. وتزوج البروتاستينية إلفريده بترى ***Elfriede Petri*** فى ١٩١٧ وبعد عام واحد أصبح مساعدًا لإدموند هسرل ***Edmund Husserl*** فى "فرايبورج". انتقل أستاذًا مساعدًا فى فرايبورج فى ١٩٢٣ وهناك كانت له علاقة عاطفية مع إحدى تلميذاته: حنا أرندت ***Hannah Arendt***. نشر أهم أعماله "الوجود والزمن" ***Being and Time*** فى ١٩٢٧، وفى ١٩٢٩ خلف إدموند هسرل أستاذًا لكرسى الفلسفة فى فرايبورج. انتخب فى أبريل ١٩٣٣ رئيسًا لجامعة فرايبورج وفى الأول من مايو انضم إلى الحزب النازى. وظل يلقى خطبًا عصماء لصالح النظام لعام كامل بعدها, محاولا فى الوقت نفسه أن يرفع من شأن سياساته الأكاديمية وتحسين بعض ملامحه الفظة. استقال من منصبه كرئيس للجامعة فى ١٩٣٤ لكنه استمر فى إلقاء محاضراته وإن لم ينشر الكثير منها حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. حرمته لجنة تصفية النازية التابعة للقوات الفرنسية المحتلة من التدريس فى ١٩٤٦ لكن الجامعة منحته منصبًا فخريًا. فى سنواته الأخيرة استمر يكتب ويحاضر بشكل مكثف وسافر عدة مرات إلى فرنسا واليونان. توفى فى ١٩٧٦ بعد أن قضى أيامه الأخيرة يحضر لنشر طبعة كاملة من أعماله، ***Gesamtausgabe***، التى لازالت قيد الإعداد. دفن بمقبرة الكنيسة ببلدته الأم.

Hilferding, Rudolf

ردولف هيلفردينج (١٨٧٧-١٩٤٣)

أبرز الاقتصاديين الماركسيين فى عصره. دافع فى ١٩٠٤ فى كتابه ***Marx-Studien*** عن نظرية فائض القيمة ضد بوهم باقرك ***Böhm-Bawerk***. بعد ذلك بست سنوات وكان قد انتقل إلى ألمانيا، قدم أفضل أعماله "رأس المال المالى" ***Finance Capital*** (١٩١٠) وهو دراسة عن الرأسمالية فى زمن الإمبريالية وكان له أثر عظيم. أصبح فيما بعد وزيرًا لمالية الرايخ الديموقراطى الاشتراكى فى ١٩٢٣ ثم فى ١٩٢٨. قبضت عليه شرطة النازى فى فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية ومات – أو انتحر– فى معسكر بوشنقالد.

Hitler, Adolf

أدولف هتلر (١٨٨٩– ١٩٤٥)

ولد أدولف هتلر كمواطن نمساوى وابن لموظف حكومى. انتقل إلى ألمانيا فى ١٩١٣ وخدم فى الجيش الألمانى طوال الحرب العالمية الأولى والتحق بالحزب النازى فى ١٩١٩. وبعد واقعة العصيان المسلح الفاشلة فى ١٩٢٣ وأثناء فترة سجنه التى تلت ذلك بدأ يسطر كتاب "كفاحى" ***Mein Kampf*** (١٩٢٥) ليضع فيه أهم ركائز الأيديولوچيا الاشتراكية القومية. سرعان ما أصبح زعيمًا مطلقًا وقاد حزبه إلى النجاح فى الانتخابات فى ١٩٣٠ و١٩٣٢. أصبح مستشارًا دستوريًّا لألمانيا فى يناير ١٩٣٣ ومنح سلطات ليمارس دكتاتورية لمدة أربع سنوات جعلها دائمة فيما بعد. أصبح رئيسًا للدولة فى أغسطس ١٩٣٤. بدأ هتلر عملية إعادة تسليح كبرى فى ١٩٣٦ محتلا النمسا وجزءًا من تشيكوسلوفاكيا بعد ذلك بعامين. بدأ الحرب العالمية الثانية فى أوروبا بغزو بولندا فى ١٩٣٩ ثم فرنسا وغيرها من الدول الغربية فى ١٩٤٠، ثم اليونان ويوغوسلافيا والاتحاد السوفيتى فى ١٩٤١ . بدأ "الحل الأخير" لتصفية يهود أوروبا فى ديسمبر ١٩٤١. انتحر فى برلين فى أبريل ١٩٤٥.

Hobhouse, Leonard Trelawny

ليونارد تريلونى هوبهاوس (١٨٦٤-١٩٢٩)

كان فيلسوفًا اجتماعيًّا وصحفيًّا بريطانيًّا. عمــل مدرسًــا للفلــسفة بجامعــة أكسفورد وأصبح مهتمًا بالفلسفة البيولوچية القابلة للتجريب. أثر ذلك على وجهــات نظره الليبرالية الاجتماعية التى وجدت لها صدًى كبيــرًا فــى كتابــه "الليبراليـــة" *Libralism* (١٩١١) الذى كان تأثيره كبيرًا فى الليبرالية الوليدة وقد أصــبح الآن من الكلاسيكيات. كان من الكتاب البارزين فى جريدة "مانشــستر جارديــان" وإن بشكل متقطع كما كتب فى بعض الإصدارات الليبرالية مثل جريــدة ***The Nation*** . عُين أستاذًا لعلم الاجتماع بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بلندن فى ١٩٠٨ حيث تسنى له أن يكمل دراساته عن التنمية الاجتماعية المقارنة التى كانت تركز علــى المنطق الإنسانى والتعاون. ولأنه كان متعاطفًا مع المذهب المثالى فى الفلسفة منــذ البداية، عمل ضد الهيجلية الألمانية كنتيجة للحرب العالمية الأولى.

Hobson, John Atkinson

چون أتكنسون هوبسون (١٨٥٨-١٩٤٠)

منظر اجتماعى واقتصادى وصحفى بريطانى. وضــع نظريــة عــن قلــة الاستهلاك اعترف بها كينز فيما بعد، كما كتب نقدًا عن الإمبريالية باعتبارها مَنفذًا للفائض غير المشروع ولرأس المال المالى. قال إن هذا الخلل الاجتماعى يحتــاج إلى حلول أخلاقية واقتصادية من خلال إعادة توزيع الثروة. كان فكره الجديد عــن العضوانية الليبرالية حاسمًا فى تحويل الفكر الليبرالــى البريطــانى الجديــد نحــو الاهتمام بالإصلاح الاجتماعى والرفاهة، مستلهمًا نظريات الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس. كما كان نشطًا فى الكثير من جماعات الإصلاح الراديكاليــة بما فيها دائرة قوس قزح وجمعية الجنوب الأخلاقية والاتحاد الــديمقراطى. كــان

هــوبســون كــاتبًا غزير الإنتاج حيث قدم ما يزيد عن خمسين كتابًــا بالإضـــافة إلــى الكتيبات ومئـــات المقـــالات التى نشر العديـــد منهـــا فـــى *The Nation* و *The Manchester Guardian*.

Ho Chi Minh or "Enlightener" (real name Nguyen Tat Thanh)

هو شى منه أو "التنويرى" واسمه الحقيقى نجوين تات ثان (١٨٩٠-١٩٦٩)

زعيم شيوعى ڤيتنامى ورئيس لڤيتنام الشمالية فى الفترة مـــا بـــين ١٩٥٤-١٩٦٩. من مواليد قرية "كيملاين" فى "أنام" بوسط ڤيتنام. كان ابنًا لمـــسئول كبيـــر استقال احتجاجًا على الاحتلال الفرنسى لبلدته. بعد أن جاب العالم لسنوات عديـــدة مشتغلا بأعمال وحرف وضيعة, انتهى به المطاف فى باريس حيث كـــان عـــضوًا مؤسسًا فى الحزب الشيوعى الفرنسى. بعد تدريبه فى موسكو فى ١٩٢٤ أرسل إلى الصين فى الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٢٧ حيث نظم الحزب الشيوعى للهند الصينية (الحزب الشيوعى الڤيتنامى فيما بعد) بين المنفيين الڤيتناميين. تنقـــل بـــين موســـكو والصين فى الثلاثينيات بما فى ذلك فترة قضاها فى السجن فى هونج كـــونج مـــن ١٩٣١ إلى ١٩٣٣. عاد إلى ڤيتنام بعد احتلال اليابان لها فى ١٩٤١ وســـاعد فـــى تكوين حركة الاستقلال الڤيتنامية (*Viet Minh*). فى ١٩٤٥ أعلن رســـميًا قيـــام جمهورية ڤيتنام الشمالية الديمقراطية ووجهها ضد الاحتلال الفرنسى، الذى هزم فى النهاية فى معركة "ديان بيان فو" *Dien Bien Phu* فى ١٩٥٤. لكن البلاد قسمت بعد مفاوضات جنيف. كرئيس للبلاد عزز ودعم نظام الحكم الشيوعى فى الـــشمال لكن الصراع مع الجنوب استؤنف فى الستينيات وأيدته الولايات المتحدة الأمريكيـــة مما أعاق إجراء الانتخابات التى فرضتها معاهدة جنيف. قاد "هو" حركـــة حـــرب عصابات فى الجنوب وهى جبهة التحرر الوطنى (الڤيت كونج) ليستولى على ڤيتنام الجنوبية من قبضة الحكومات المختلفة المـــوالية لأمريكـــا. توفى على أثر أزمـــة قلبية فى هانوى فى الثالث من سبتمبر عام ١٩٦٩. أطلق اسمه على مدينة سايجون بعـــد وفاته بعد الانتصار الشيوعى على الجنوب فى ١٩٧٥. لقب عن جدارة بـــ "سان چـــست"

القرن العشرين *Saint-Just of the twentieth century* (أى القديس العـــادل) حيث استطاع بفضل موهبته التنظيمية أن يحسن توظيف المشاعر الوطنية وهمـــوم الفلاحين. رغم أنه أصبح أسطورة فى دوائر اليسار الطلابى فى أواخر الستينيات، بقى ناشطًا أكثر منه مفكرًا أو منظرًا. أهم مؤلفاته كانت باكرة: وهى كتيبات عـــن العنصرية الأوروبية والأمريكية بعنوان "السلالة السوداء" *Black Race* (١٩٢٤) و"عملية الاحـــتلال الفرنـــسى" *Le procès de la colonization française* (١٩٢٦).

Horkheimer, Max

ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)

من مواليد "شتوتجارت". مؤسس ما عرف فيما بعد بـــ"مدرسة فرانكفورت". درس علم النفس فى البداية ثم تحول إلى الفلسفة وأتم رسالته للدكتوراه عن كـــانط فى ١٩٢٤. أصبح مديرًا لمعهد الأبحاث الاجتماعيـــة بفرانكفـــورت فـــى ١٩٣٠ ووضع نظرية اجتماعية نقدية وحافظ على المعهد متماسكًا أثناء وجوده فى المنفـــى فى الولايات المتحدة. نشر عدة مقالات مؤثرة عن النظرية النقدية فى الثلاثينيـــات. كتب مع أدورنو *Adorno* "جدل التنـــوير" *Dialectic of the Enlightment* فى ١٩٤٧. عاد إلى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانيـــة واســـتمر يكتـــب وينـــشر بغزارة, وإن من منظور أكثر محافظة, عن أمور الثقافة والسياسة المعاصرة.

Iqbal, Muhammad

محمد إقبال (١٨٧٣- ١٩٣٨)

من مواليد البنجاب. يعتبر شـــاعر باكـــستان وفيلـــسوفها. درس بالجامعـــة الحكومية بـــ"لاهور" وحصل على الماجستير فى الفلسفة فى ١٨٩٩. عُين محاضرًا

للعربية بكلية الدراسات الشرقية بـــ"لاهور". واصل دراساته فى ألمانيا وبريطانيـــا. حصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى ١٩٠٧ من جامعة ميـــونيخ وتأهـــل للعمـــل بالمحاماة فى بريطانيا. كما درس الفلسفة بكلية ترينيتى بجامعة كمبردج. شارك فى ١٩٠٨ فى اللجنة البريطانية لرابطة مسلمى الهند التى عبر من خلالها عن اهتمامه بأحوال المسلمين السياسية والثقافية فى شبه القارة الهندية، وفى خطابـــه الرئاســـى للرابطة فى ١٩٣٠ قدم مفهومه عن أمتين فى الهند. وكان ذلك الأســـاس الفكـــرى الذى قامت عليه باكستان. وجد إقبال أن الأمة الإســـلامية تحتـــاج إلـــى العزيمـــة والوحدة بين أجزائها، وكان فكره هو الأساس الأيديولوجى للمطالبة بدولة إســـلامية مستقلة وهو المقترح الذى تبنته الرابطة الإسلامية تحت حكم محمد على جناح فـــى ١٩٤٠. انعكست آراؤه عن الذات وعن الشرق والغرب فى أشـــعاره بمـــا فيهـــا " أسرار النفس" ***Secrets of the Self*** (١٩١٥). شـــرح مبـــادئ الفكـــر الـــدينى الحديث فى "إعادة بناء الفكر الدينى فـــى الإســـلام" ***The Reconstruction of Religious Thought in Islam***.

Al-Jabiri, Muhammad Abid

محمد عابد الجابرى (١٩٣٦-   )

من مواليد جنوب شرق المغرب. درس الفلسفة بجامعة الرباط. حصل على الدكتوراه فى ١٩٧٠ وكان موضوع رسالته فكر ابن خلـــدون، وهـــو يعمـــل الآن أستاذاً للفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط. بدأ الجـــابرى يكتـــب عـــن الفكـــر الإسلامى فى السبعينيات وفى ١٩٨٠ صدرت له مجموعة كتابـــات فـــى الفلـــسفة الإسلامية بعنوان" نحن والتراث". نشر فى ١٩٨٢ "الخطاب العربى المعاصر" الذى قدم فيه قراءة نقدية للفكر العربى الحديث. يظهر فى كتاباته تأثير الفكر البنيوى وما بعد البنيوى، كما يظهر فى كتابه: "نقد العقل العربى" (١٩٨٦)، المكون من ثلاثـــة

مجلدات، تأثير كتابات فوكو عن أركيولوچيا المعرفة. تتناول كتاباتـــه فـــى العقـــد الأخير قضايا الديمقراطية والمجتمع المدنى وحقوق الإنسان فى العالم العربى.

James, William

وليام چيمس (١٨٤٢- ١٩١٠)

هو الأخ الأكبر للروائى هنرى چيمس ***Henry James*** وأحد أفراد عائلـــة أمريكية شهيرة ولذا فقد أصبح فيلسوفًا پرجماتيًّا مؤثرًا وعالم نفس شهير. درس فى جامعة هارڤارد وعمل مدرسًا بها طوال حياته الوظيفية حتى أصبح أســتاذًا لعلـم النفس. أسس فى أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر أول مختبر نفسى فى أمريكـــا. كان من رأيه أن العقل البشرى فاعل ونشط معارضًــا بــذلك معظـم الجــدليات والمعتقدات الفلسفية السابقة من أن العقل هو أداة سلبية وعاكسة. كان شغوفًا بالدين وراح يدافع عن إمكانية الفعل الأخلاقى ويشرح ذلك بأساليب تجريبيـــة وطبيعيـــة. كان صديقًا لسى. إس. پيرس ***C.S.Peirce*** فنشر الـــپراجماتية باعتبارها نظريـــة عن المعنى والحق، لكنه كان دائمًا يؤكد سياق الفعل والعادة والإرادة، وهو السياق الذى تتحدد فيه الحقائق. حاول إرساء قيم موضوعية باعتبارها أهم القيم التى ينبغى أن تتوفر فى المجتمع المتفاعل المكترث.

Jaurès, Jean

چان جوريه (١٨٥٩- ١٩١٤)

من مواليد "كاسترز" جنوبى فرنسا. درس بالمعلمين العليا وتخــرج مدرسًــا للفلسفة. انتخب بعد ذلك نائبًا جمهوريًّا. كان يرى الاشتراكية امتدادًا طبيعيًّا للفكــر

الجمهورى والثورى. تأثر بماركس فكرس نفسه للدفاع عن تضامن الطبقة العاملة لكنه تفاعل فى وطنه مع ليبراليى الطبقة المتوسطة فكانت اشتراكيته أكثر تفتحًا وذكاء من ماركسية چول جيسد ***Jules Guesde***. استغرقته تمامًا الحملة التى قادها ضد الحرب طوال السنوات الأخيرة من حياته، فقُتل على يد أحد القوميين فى ٣١ يوليو ١٩١٤ قبيل ساعات فقط من نشوب الحرب.

Jung, Carl G. Ustav

كارل چى أوستاف يانج (١٨٧٥- ١٩٦١)

طبيب نفسى سويسرى. كان للتناقض الكبير بين أبيه – رجل الدين الذى فقد إيمانه– وأمه الحنون المتفتحة أثر عميق فى اهتمامه بالدين فيما بعد. رغم أنه كان قد وضع أفكاره قبل أن يلتقى بفرويد، عمل معه لسبع سنوات فى ڤيينا وأصبح من المفضلين لديه، كما ترأس الرابطة العالمية للتحليل النفسى. انفصل عنه فى ١٩١٤ وأسس الحركة التى عرفت باسم "علم النفس التحليلى"، كانت نظرته عن اللاوعى أكثر إيجابية من نظرة فرويد لأنه لم يعول كثيرًا على الأحلام والأعراض كما فعل فرويد. التحليل النفسى فى نظره هو ما يجعل الفرد واعيًا بما فى اللاوعى، مع التحليل المنطقى لمعانى الأحلام والتهيؤات من خلال استخدام الترابط والقياس. كان يرى أن بعض الخيالات فى اللاوعى أو "الأنماط" تهيؤات عامة أى جزء من اللاوعى الجمعى، وأنها تظهر فى أى عمر من الأعمار بالشكل نفسه، اعتمد على التحليل العلمى لأحلامه هو شخصيًّا كما طبق هذا المنهج على دراسة التصورات الدينية وعلم المناهج. رغم أن أتباعه أقل عددًا من أتباع فرويد على الصعيد العالمى لكن تأثيره بقى كبيرًا. من أهم مؤلفاته "سيكولوچية اللاوعى" ***Psychology of the Unconscious***(١٩١٢) و "الأنماط السيكولوچية" ***Psychological Types*** (١٩٢١) و"علم النفس والدين" ***Psychology and***

Religion (١٩٣٨) وسيرته الذاتية "ذكريات وأحلام وتـأملات" ***Memories, Dreams and Reflections*** (١٩٦٥).

Jünger, Ernest

إرنست يونجر (١٨٩٥- ١٩٩٨)

من مواليد هيدلبرج لأب صيدلى ومخترع. أصبح بطلا قوميًا بعد أن أصيب أربع عشرة مرة فى الحرب العالمية الأولى حصل على العديد من الأوسمة بما فيها وسام الصليب الحديدى من الدرجة الأولى وكانت أكبر الجوائز التى حصل عليهـا جائزة ***Blue Max*** وقد جعله سجله فى الحرب ووطنيته وفلسفة "الفعـل" لديـه المعادية للديمقراطية، جعلته موضع إعجاب النازيين لكنه رغم ذلك كان يتحاشـاهم فلم ينضم إلى حزبهم. فى ١٩٣٩ التحق مرة أخرى بالجيش كقائد لكنه فُصل منـه بطريقة مهينة فى ١٩٤٤ بعد أن اتهم فى المؤامرة ضد هتلر فى ذلك العام. كـان يونجر قد فضح مساوئ النظام فى روايته التى يهجو فيها الدكتاتورية "على السفوح الرخامية" ***Auf den Marmorklippen*** (***On the Marble Cliffs***) (١٩٣٩) التى حظرت فى ١٩٤٠. بعد الحرب رُد له اعتباره واكتمـل ذلـك بعـد توحيـد الألمانيتين حيث زاره فى عيد ميلاده المائة المستشار هيلمـوت كـول ***Helmut Kohl*** والرئيس رومان هرتسوج ***Roman Herzog***، كما تلقى رسالة تهنئة مـن الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتيرا ***Francois Mitterrand***. من عجب أن مفكـرًا فى مثل وزنه يلقب بآخر أتباع نيتشه. يرجع تكريمه جزئيًا إلـى حـزب الخـضر الألمانى الذى تعاطف مع تفضيله للعالم الطبيعى على عالم البشر (عالم الحـشرات لديه يحتوى أكثر من أربعين ألف حشرة من نوع الخنافس).

Kandinisky, Wassily

ڤاسيلى كاندينسكى (١٨٦٦- ١٩٤٤)

من مواليد موسكو. سلك طريق الفن فى ميونخ عام ١٨٩٦ وأسس حركة البلاوريتر ***Blaue Reiter*** فى ١٩١١. رغم عودته إلى روسيا فى الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩٢١ فإن انعدام الحرية الفنية والتعبيرية دفعه إلى السفر إلى ألمانيا مرة أخرى حيث التحق بمدرسة باوهاوس للتصميم، ثم انتقل إلى فرنسا فى ١٩٣٣. وقد عرف مع پيت موندريان ***Piet Mondrian*** باعتبارهما أكبر مبتكريْن للرسم التجريدى. اشتهر بلوحاته العشر (١٩١٠- ١٩٣٩) التى بقى منها سبعة لوحات إلى اليوم. من أهم دراساته عن الحداثة ***Über das Geistige in der Kunst*** (١٩١١) و ***Der Blaue Reiter*** (١٩١٢)، التى شارك فى تحريرها فرانز مارك ***Franz Mark***.

Kautsky, Karl

كارل كاوتسكى (١٨٥٤- ١٩٣٨)

من مواليد براغ. أصبح المفكر الأول للديمقراطية الاشتراكية الألمانية وللدولية الثانية. قام أكثر من كل من عداه بتعريف الماركسية للجيل التالى لماركس من خلال مجلة "الزمن الجديد" ***Die Neue Zeit*** التى أسسها ورأس تحريرها، وكذلك من خلال مجموعة كبيرة من الكتب والمقالات من بينها "المبادئ الاقتصادية لكارل ماركس" ***The Economic Doctrines of Karl Marx*** (١٨٨٧) وتعليقه على برنامج إرفرت ***Erfurt Programme*** (١٨٩٢) وكتاباته ضد إدوارد برنشتاين ***Eduard Bernstein*** من اليمين وضد روزا لكسمبورج ***Rosa Luxemburg*** من اليسار. كان لكتابه "الطريق إلى القوة" ***The Road to Power*** (١٩٠٩) الذى تنبأ فيه بعصر الصراع الطبقى والمنافسة الإمبريالية

والثورات فى المستعمرات والحروب، تأثيركبيرفى لينين، كذلك التأثير الذى كـان لدراسته عن "المسألة الزراعية" ***Agrarian Question*** (١٨٩٩) قبل عقـد مـن ذلك التاريخ. بدأ بعد ذلك يتشكك فى أن الإمـبريالية قد تفضى إلى الحرب وأصبح من أشـد المعارضـين لنظـام البولـشفيك وخاصـة فـى كتابـه "دكتاتوريـة الـبروليتاريا" ***Dictatorship of the Proletariat*** (١٩١٨) لكن تأثيره ضعف بشدة بعد هذا العام.

Kelly, Petra

بترا كيلى (١٩٤٧- ١٩٩٢)

عالمة بيئة نسوية ألمانية وإحدى منظرات حزب الخضر الألمانى ومؤسساته فى ١٩٧٩. ولدت فى "باڤاريا" لأم ألمانية وأب أمريكى وتعلمت بالولايات المتحـدة ثم عادت إلى أوروبا لاستكمال الدراسات العليا بجامعة أمستردام. بعد عودتها إلـى ألمانيا فى منتصف السبعينيات أصبحت ناشطة فى الحركة الطلابيـة والحركـات النسوية وكانت ضمن الأعضاء المؤسسين لحزب الخضر. كانت فى ١٩٨٢ مـن بين سبع وعشرين مرشحًا من الحزب انتخبوا فى البرلمان. رغم إعادة انتخابها بعد أربع سنوات, ضايقها كثيرًا أن الحزب أراد أن يتنازل عن بعض مبادئه. عبـرت عن مبادئها فى عدة كتب مثل "فكر الخـضر! مقـالات عـن البيئـة والنـسوية واللاعنـف" ***Thinking Green! Essays on Environment, Feminism and Nonviolence***(١٩٩٤). هذه الداعية إلى السلام واللاعنف اغتيلت - بكل أسف - فى ١٩٩٢.

Kelsen, Hans

هانز كلسن (١٨٨١ - ١٩٧٣)

ولد لأسرة يهودية من جاليسيا ودرس القانون بجامعة ڤيينا وأصبح أستاذًا بها فى الفترة من ١٩١١ إلى ١٩٣٠. انتقل إلى كولون لكنه تركها إثر صعود هتلر للسلطة وهاجر إلى براغ وبقى بها حتى ١٩٣٨ ، ثم انتقل إلى جنيف وأخيرًا إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث قام بالتدريس فى جامعة بيركلى طوال العقود الثلاثة الباقية من حياته. كان أكثر المنظرين الحداثيين تأثيرًا فى الوضعية القانونية, حيث حاول أن يوضح المبدأ الأساسى المفترض لأى نظام قانونى الذى هو مصدر سلطته وطابعه الجبرى. تتضمن مجموعة كتبه "النظرية العامة للقانون والدولة" ***General Theory of Law and State*** (١٩٤٥) و "نظرية القانون الصرفة" ***The Pure Theory of Law*** (١٩٦٧) و"النظرية الشيوعية للقانون" ***The Communist Theory of Law*** (١٩٥٥) و"القانون والسلام فى العلاقات الدولية" ***Law and Peace in International Relations*** (١٩٤٢).

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Von

ولهلم إيمانويل ڤون كتلر (١٨١١- ١٨٧٧)

عمل قسًّا وواعظًا من أجل الفقراء والمرضى فى جمعية سان ڤينسينزو، وفى ١٨٤٨ أدرك معنى "القضية الاجتماعية". وبدءًا من ١٨٥٠ عمل أسقفًا فى ماينزحيث دعم قيام الجمعيات لمساعدة الجماعات الدينية والمهنية. بدأ فى ١٨٦٣ فى تحليل "قضية العمال" فى كتاباته. انتخب عضوًا فى البرلمان ضمن مؤسسى حزب الوسط حيث وضع مشروع قرار للتشريع الاجتماعى.

Keynes, John Maynard

چون مينارد كينز (١٨٨٣- ١٩٤٦)

من مواليد كمبردج بـإنجلترا. تـأثر تـأثرًا شـديدًا بالفيلـسوف "ج.أ.مـور" ***G.E.Moore*** أثناء دراسته للفلسفة والرياضيات بالجامعة. عمل لفترة قصيرة موظفًـا حكوميًّا ثم عاد إلى الجامعة مرة أخـرى، حيـث كفلـه ألفريـد مارشـال ***Alfred Marshall***. كان من ضمن فريق المالية فى مؤتمر فرساى للسلام. خاب أمله بـسبب التـسوية فاسـتقال وكتـب "التبعـات الاقتـصادية للـسلام" ***The Economic Consequences of the Peace*** (١٩١٩). فى الفترة ما بين الحربين، كـان ناقـدًا لاذعًا للأرثوذكسية الاقتصادية الحاكمة التى ترى أن الدولة ليس لهـا أن تتـدخل فـى اقتصاد السوق لتبطل آثار دورة التجارة، وقد أثمر ذلك عن كتـاب "النظريـة العامـة للتوظيف والفوائد والنقود" ***The General Thoery of Employment, Interest and Money*** (١٩٣٦). لعب كينز دورًا رائدًا فى تمويل الحرب وفى وضـع نظـام لحسابات الدخل القومى. كان مسئولاً عن التفاوض بشأن قرض أمريكى. كما كان مـن رواد النظام المالى الجديد بعد الحرب الذى تـم الاتفـاق عليـه فـى بريتـون وودز (١٩٤٤). ألقى نقاد من أمثال فريدريك هايك ***Friedrich Hayek*** وميلتون فريدمان ***Milton Friedman*** باللوم على نظرياته، بدعوى أنهـا أدت إلـى نمـو التـدخل الحكومى وزيادة معدلات التضخم والبطالة فى السبعينيات والثمانينيات.

Khomeini, Ruhollah Al-Musavi

روح الله الموسوى الخمينى (١٩٠٢- ١٩٨٩)

رجل دين وفقيه كبير تدرج فى مراتب العلماء حتـى أصـبح مـن أبـرز المجتهدين. درس الفلسفة وتأثر بالمناهج الصوفية فى الإسلام، وكتب عـددًا مـن

المقالات عن الأعمال الكلاسيكية فى التصوف الإسلامى. استطاع أن يدمج اهتمامه بالمعرفة الحدسية بالمنهج القانونى الشرعى فى الدين كما عبر عنـه فـى خطبـه السياسية وفى أهم كتبه الدينية السياسية "ولاية الفقيه". بدأ ينخرط فـى معارضـة النظام فى إيران فى الستينيات، فقد عارض السياسات التى فرضها الشاه وأدان منح المزيد من الحقوق الإقليمية للولايات المتحدة الأمريكية فى ١٩٦٤، ونفى على أثر ذلك، أقام فى المنفى علاقات مع الحركات المناهضة للشاه فى الخارج وراح يسجل خطبًا ثورية معادية للنظام على شرائط كاسيت كانت تـوزع فـى إيـران فـى السبعينيات، مما عبأ ثورة الجماهير ضد الشاه. عاد إلى إيران فى ١٩٧٩ ليـصبح الفقيه الأول للنظام الثورى.

Kirk, Russell

رسل كيرك (١٩١٨- ١٩٩٤)

نشأ فى ضاحية ريفية من ضواحى ميتشيجن وكان أبوه مهندس قطـارات. كره عالم التكنولوچيا الحديثة المتمثل فى تقدم صناعة السيارات ببلدته تحت إشراف هنرى فورد ***Henery Ford***. بعد تخرجه فى جامعة ميتشجن التى كان قد التحق بها فى ١٩٣٦ وجد متنفسًا عقليًا لنفوره من هذا العالم فى رسالة الماجستير التـى كتبها أثناء دراسته للتاريخ بجامعة "دوك" ***Duke*** عن الأرستقراطى چون راندولف ***John Randolph*** ونشر كتابًا عنه تحت عنـوان ***Randolph of Roanoke*** (١٩٣١) حيث اعتبره بيرك أمريكا. تبلور فكر كيرك السياسى فى كرهـه للدولـة الدكتاتورية وهى الكراهية التى تأكدت عند دخوله الخدمة العسكرية مرغمًـا فـى ١٩٤٢. بعد الحرب درس ليحصل على الدكتوراه من جامعة سان أندروز بأسكتلندا وكان قد أصبح أكثر تقديرًا لمنهج المحافظة البريطانى. كانت ثمرة ذلـك كتابـه "العقل المحافظ" ***The Conservative Mind*** (١٩٥٣). رغم أن الطابع الرجعى فى فكر كيرك كان يعنى أن تأثيره على الحركة المحافظة الأمريكية بعـد الحـرب

سيكون تأثيرًا مؤقتًا – وجد نفسه مهمشًا بعد ذلك – فإن النجاح الكبير الذى حققه كتابه جعل للحركة المحافظة فى أمريكا كيانًا فكريًّا جديرًا بالاحترام، وهوية مميزة متماسكة فى الحركة المحافظة التى ولدت من جديد بعد الحرب.

Koestler, Arthur

أرثر كوستلر (١٩٠٥- ١٩٨٣)

روائى وكاتب مقال معروف اشتهر بنقده للشيوعية. ولد بالمجر وانجرف إلى الشيوعية أثناء دراسته بفيينا – كما روى فى سيرته الذاتية "الإله الذى سقط" ***The God that Failed*** (١٩٤٩). عمل صحفيًّا أثناء الحرب الأهلية الإسبانية وسجنه الفاشيون وهى التجربة التى رواها فى كتابه "شهادة إسبانية" ***Spanish Testament*** (١٩٣٧). كانت تجربته فى الحرب سببًا فى بغضه للشيوعية فأصبح يراها مجموعة من المبادئ الانتهازية والشمولية. عبرت أشهر رواياته "ظلام فى الظهيرة" ***Darkness at Noon*** (١٩٤٠) عن ذلك الشعور حيث يروى قصة "روباسوف" ***Rubasov*** أحد المحاربين البولشفيك الذين تم إعدامهم فى محاكمات ستالين فى الثلاثينيات، وكان قد تسمم بالأفكار الشيوعية لدرجة أنه عجز عن الدفاع عن نفسه فى التهمة الموجهة إليه كـ"عدو طبقى" للثورة. ذهب كوستلر لأبعد من ذلك فى نقده للشيوعية فى كتابه "لاعب اليوجا والقوميسار" ***The Yogi and the Commissar*** (١٩٤٥)، وفى إسهامه الشهير بمقال ***The God That Failed*** فى كتاب ريتشارد كروسمان للمقتطفات الأدبية المختارة (١٩٤٩). كان شديد العداء للشيوعية أثناء الحرب الباردة. عانى فى سنواته الأخيرة من عدة أمراض. انتحر وزوجته سينثيا ***Cynthia*** فى ١٩٨٣.

Kojève, Alexandre

ألكساندر كوچييف (١٩٠٢– ١٩٦٨)

من مواليد روسيا. تعلم فى برلين وكان من أهم من نقلوا الأفكار الفلسفية الألمانية إلى فرنسا. كان يقوم بإلقاء المحاضرات فى باريس فيما بين ١٩٣٣ و١٩٣٨ عن "ظاهريات الروح" عند هيجل ***Phenomenology of Spirit*** وكان من بين جمهوره چان پول سارتر ***Jean-Paul Sartre*** وريمون آرون ***Rymond Aron*** وموريس ميرلو – بونتى ***Maurice Merleau-Ponty*** وچورج باتاى ***Georges Bataille***. ركزت تلك المحاضرات – التى نشرت فيما بعد تحت عنوان "مقدمة لقراءة هيجيل" ***An Introduction to the Reading of Hegel*** (١٩٤٧) – على جدلية السيد والعبد كأساس لفلسفة هيجيل، كما أثرت على فهم جيل كامل لهذه الفلسفة. شغل منصبًا مهمًّا بوزارة الشئون الاقتصادية الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية.

Kollontai, Alexandra

ألكساندرا كوللونتاى (١٨٧٢– ١٩٥٢)

كانت من المنادين بحقوق المرأة فى روسيا وانضمت إلى البولشفيك فى ١٩١٤ كما كانت عضوًا باللجنة المركزية للحزب فى ١٩١٧. بعد ثورة أكتوبر أصبحت مسئولة شئون المرأة فى حكومة لينين الثورية، وفى ١٩٢٠ انضمت إلى المعارضة العمالية بداخل الحزب ما جعل كلا من لينين وستالين يدينها. هربت من محاكمات ستالين وأصبحت سفيرة الاتحاد السوفيتى فى السويد فى ١٩٣٠. من بين أعمالها المنشورة "الأسس الاجتماعية لقضية المرأة" ***The Social Basis of the Woman Question*** (١٩٠٩) و"نحو تاريخ لحركة المرأة العاملة فى روسيا" ***Towards a History of the Working Woman's Movement in***

Russia (١٩٢٠) و "عمل المــرأة فــى تطــور الاقتــصاد *The Labour of Woman in the Evolution of the Economy* (١٩٢٣) , ومجموعــة قصصية بعنوان "حب شغالات النحل *Love of the Worker Bees* "(١٩٢٣) و "السيرة الذاتيــة لامــرأة متحــررة جنــسيا *Autobiography of a Sexually Emancipated Woman* (١٩٢٦).

Korsch, Karl

كارل كورش (١٨٨٦ - ١٩٦١)

من مواليد هامبورج. درس القانون والاقتصاد والفلــسفة وأصــبح عــضوًا بالجمعية الفابية أثناء وجوده بإنجلترا فى فترة ما قبل الحرب. بعد الحــرب انتقــل سريعًا إلى معسكر اليسار حيث أصبح عضوًا بالحزب الشيوعى الألمانى وشــارك مشاركة فعالة فى حركة المجالس العمالية. قام فى هذه الفترة بنشر أكثر كتبه تأثيرًا "الماركسية والفلسفة" *Marxism and Philosophy* الذى أكــد، مثــل كتابــات لوكاتش *Lukàcs*، الجانب النشط المعبر عن الذات فى الماركــسية. طــرد مــن الحزب الشيوعى فى ١٩٢٦ ونفى إلى الولايات المتحدة الأمريكية بدءًا من ١٩٣٨، وهناك ابتعد تمامًا عن الماركسية.

Labriola, Antonio

أنتونيو لابريولا (١٨٤٣ - ١٩٠٤)

من مواليد "كازينو". درس بجامعة نابولى وعمل مدرسًا لفترة ثم حصل علــى كرسى بجامعة روما حيث واصل عمله كفيلسوف أكاديمى. تــأثر أولا بهيجيــل ثــم تحول تدريجيًا إلى الماركسية وكان من أبــرز ثمــار هــذا التحــول كتابــه "عــن الاشــتراكية" *On Socialism* (١٨٨٩) و"مقــالات عــن المفهــوم المــادى للتــاريخ" *Essays on the Materialist Conception of History* (١٨٩٦).

انفتح على كانط وتشكك فى مذهب التخطيط التاريخى ومع ذلك تبنى قضية وحدة البروليتاريا ورفض "التعديلية". لعب دور المروج للماركسية فى إيطاليا، وهو الدور الذى لعبه كاوتسكى ***Kautsky*** فى ألمانيا وبليخانوف ***Plekhanov*** فى روسيا.

Lamennais, Félicité-Roberte De

فيلستيه- روبرت دى لامينيه (١٧٨٢ - ١٨٥٤)

عمل بالكهنوت بدءًا من ١٨١٦ وواجه صراعًا مع السلطات الدينية الغاليكانية بسبب تمسكه بمبادئ الأورثوذوكسية الرومانية. بعد ثورة ١٨٣٠ عاد إلى الكاثوليكية الليبرالية التى كانت جريدة ***Avenir*** ، التى تأسست فى ١٨٣١ ، أحد رموزها. بعد إعلانه فى العديد من المناسبات عن انتمائه للكنيسة تركها لكى يصبح فيلسوفًا ويناضل من أجل الديمقراطية. تسبب نقده للملكية فى كتابه "كتاب الناس" ***Livre du peuple*** الصادر فى ١٨٣٨، فى الزج به فى السجن لمدة عام. بعد ثورة ١٨٤٨ أصبح عضوًا بالبرلمان وعضوًا بالمجلس الدستورى. تقاعد عن العمل فى السياسة فى ١٩٥١.

Laroque, Pierre

بيير لاروك (١٩٠٧ - ١٩٩٧)

إدارى اجتماعى فرنسى اهتم فى أوائل الثلاثينيات بتطبيق تشريع التأمين الاجتماعى. انضم إلى قوات فرنسا الحرة بلندن أثناء الحرب العالمية الثانية؛ وبعد الحرب دُعى لوضع خطط لنظام التأمين الاجتماعى الفرنسى. كان مديرًا عامًا

للتأمين الاجتماعى من ١٩٤٤ إلى ١٩٥١ وهى الفترة التى كان يتم أثناءها تأسيس دولة الرفاهة الفرنسية الحديثة. أصبح عضوًا بمجلس الدولة فى ١٩٥١ ثم رئيسًا للقسم الاجتماعى بالمجلس فى الفترة من ١٩٦٤ إلى ١٩٨٠. كانت له نشاطات كثيرة فى قضايا الادخار والشيخوخة والسكان وكانت له كتابات كثيرة عن الشئون القانونية لمسألة التأمين الاجتماعى كما قام بتدريس هذه الموضوعات.

Lasswell, Harold Dwight

هارولد دوايت لاسويل (١٩٠٢- ١٩٧٨)

ولد لأسرة متدينة بريف الينوى وكان رائدًا فى دراسة السياسة. التحق وهو فى السادسة عشرة من عمره بجامعة شيكاغو وحصل على الدكتوراه تحت إشراف تشارلز ميريام ***Charles Merriam*** فى ١٩٢٦. عمل مدرسًا بالجامعة حتى ١٩٣٨. اهتم بدراسة العلاقات المتداخلة بين علم النفس والعلاج النفسى والعلوم السياسية والعلاقات الدولية وكان ذلك واضحًا فى كتابه "الأمراض النفسية والسياسة" ***Psychopathology and Politics*** (١٩٣٠) و "السياسة العالمية وعدم الأمان الشخصى" ***World Politics and Personal Insecurity*** (١٩٣٥). ساعد عنوان أشهر أعماله "السياسة: من يحصل على ماذا وكيف ومتى؟" ***Politics: Who Gets What, When, How?*** (١٩٣٦) على التعريف بعلم السياسة الموجه نحو القوة والمصالح تمامًا، كما أثبتت أعماله الأخيرة عن السلوك والسياسة العامة أهمية كبيرة فى السلوكية والعلوم السياسية. منحته أعماله الأولى (التى بدأت برسالة دكتوراه) عن الدعاية وأسلوب تحليل المحتوى منحته القدرة على أن يكون مديرًا لقسم التجارب على دراسات الاتصالات فى فترة الحرب بمكتبة الكونجرس أثناء الحرب العالمية الثانية. قام بالتدريس بكلية القانون بجامعة يال، ومارس التحليل النفسى فى عيادته الخاصة بنيويورك بعد الحرب وحتى تقاعده.

Lefebvre, Herny

هنرى لوفيفر (١٩٠١ - ١٩٩١)

من مواليد جنوب غربى فرنسا. درس الفلسفة فى باريس. وكـون مـع بول نيزان ***Paul Nizan*** وچورچ پوليتزر ***George Politzer*** وچـورچ فريـدمان ***George Friedmann*** جزءًا من الجيل الأول من الفلاسفة الذين انجـذبوا إلـى الماركسية والحزب الشيوعى فى العشرينيات والثلاثينيات. انضم إلى الحزب فـى ١٩٢٨ وبقى به حتى نفيه فى ١٩٥٨. ترجم أعمال ماركس الباكرة إلى الفرنـسية ونشرها فى ١٩٣٣. وفى ١٩٤٠ أصدرأهم أعماله وأكبرها تـأثيرًا وهـو كتـاب "المادية الجدلية" ***Dialectical Materialism*** الذى اختلف فيه مع تفسير ستالين للنظرية الماركسية. انخرط فى المقاومة أثناء الحرب وبعد أن انتهت قـام بنـشر سلسلة من الأعمال المروجة للماركسية تركز على مفهوم الاغتراب الموجود فـى كتابات ماركس الباكرة. اعتمد على المواضيع الاجتماعية وعلى نقد البيروقراطية، وبعد طرده من الحزب انضم إلى التيارات التعديلية. أسـهم بالكتابـة فـى مجلـة ***Arguments*** وحقق الكثير من الشهرة فى الستينيات والسبعينيات. مـن المثيـر للدهشة أنه جدد ارتباطه بالحزب الشيوعى الفرنسى فى السبعينيات مؤمنًا بما يمكن تسميته "الشيوعية الأوروبية".

Lenin, Vladimir Ilich Ulyanov

ڤلاديمير اليتش أوليانوڤ لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤)

هو بلا شك أكبر الزعماء السياسيين للماركسية وأكبر منظريها فـى القـرن العشرين. وهو الذى أعاد إحياء نظريتها عن الثورة فى بلورة نظرية الإمبريالية أو رأسمالية الدولة الاحتكارية فى ١٩١٦ . وبتقديم الـسوڤيتات الروسـية باعتبارهـا الأدوات المعاصرة للديمقراطية الاشتراكية التى أوصى بها ماركس فى أدبياته عن

كوميون باريس فى ١٩١٧. تزعم لينين البولشفيك فى ثورة أكتوبر ١٩١٧ وأصبح رئيسًا لمجلس نواب الشعب. فى أواخر ١٩٢٢ أجبره المرض على التقاعد لكنه كرس ما بقى له من قوة لانتقاد مساوئ الحزب ونظم الإدارة السوفيتية كما وجه جهوده - غير المؤثرة - إلى خلع ستالين من المناصب الذى كان قد وضعه فيها. مثلت نظرية لينين عن الإمبريالية مرحلة جديدة ونهائية فى تطور الرأسمالية، أصبحت فيها احتكارية ومعتمدة على الاستغلال الاستعمارى من قبل دولة كبرى عسكريًّا وسياسيًّا، عممت تناقضات الرأسمالية ومهدت الطريق إلى دمج الثورات الوطنية الديمقراطية فى المستعمرات مع الثورات الاشتراكية فى الأراضى الرأسمالية. ركزت رأس المال فى البنوك وركزت الإنتاج فى التكتلات حتى إن مهمة وضع الاقتصاد تحت سيطرة المجتمع أصبحت يسيرة. أما الحرب العالمية التى صنعتها الإمبريالية فلن تنتهى إلا بثورة عالمية وروسيا - بوصفها أضعف حلقة من حلقات السلسلة الإمبريالية - هى التى تستطيع أن تبدأ هذه الثورة. لكن نبرة التحرر فى كتابات لينين تغيرت بعد أن أمسك البولشفيك بزمام السلطة وبعد أن أصبحت دكتاتورية البروليتاريا التى مارسها الحزب الشيوعى ضرورة لبقاء الاشتراكية فى روسيا رغم تعاقب الأزمات الداخلية والخارجية عليها. تحت زعامة لينين أصبح النظام أكثر مركزية وتعصبًا رغم تقديم بعض التسهيلات الاقتصادية وتطبيق قدر من الاقتصاد المختلط فى ١٩٢١. من أهم أدبياته "تطور الرأسمالية فى روسيا"*The Development of Capitalism in Russia*(١٨٩٩) و "ما العمل؟"*What Is To Be Done* (١٩٠٢) و"المادية ونقد الإمبراطورية"*Materialism and Empiriocriticism* (١٩٠٨) و "الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية" *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (١٩١٦) و"الدولة والثورة" *The State and Revolution* (١٩١٧) و "ثورة البروليتاريا وكاوتسكى المرتد" *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky* (١٩١٨)، و"كيف نعيد تنظيم مراقبة العمال والفلاحين" *'How We Should Reoganise the Workers and Peasants' Inspection* (١٩٢٣).

Leo XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci)

ليو الثالث عشر (ڤنسنزو جيواشينوپيكى) (١٨١٠ - ١٩٠٣)

انتخب بابا فى ١٨٧٨ وسرعان ما أعلن أنه يتطلع إلى تطور المجتمع المعاصر على عكس تصلب الرأى لدى سلفه البابا پيوس التاسع *Pius IX*. استطاع أن يقلص العلاقة مع الدولة الإيطالية وأن يوقف الصراع الثقافى بين الحكومة *Kulturkampf* فى ألمانيا، كما استطاع أن يصلح بين الكاثوليك الفرنسيين والجمهورية. دعا إلى إحياء العقيدة التومانية. كانت أعماله عن المشكلات الاجتماعية المعاصرة مهمة، وأكثرها أهمية المرسوم البابوى العام *Rerum novarum*.

Leopold, Aldo

ألدو ليوپولد (١٨٨٧ - ١٩٤٨)

. مؤلف وعالم بيئة أمريكى بارز من مواليد "إيوا". تعلم بجامعة "يال" وقضى سنوات عمله الأولى بمصلحة الغابات الأمريكية بالجنوب الغربى الأمريكى حيث تبنى فكرة تقنين الصيد، أى قتل الحيوانات المفترسة قتلا منظمًا حتى يستطيع البشر اصطياد المزيد من الغزلان والأيائل وغيرها. تخلى تمامًا عن هذه الفكرة حينما أمعن النظر فى عينى ذئبة كانت تحتضر بعد أن أطلق النار عليها. انتهى رأيه إلى أن جميع الحيوانات بما فيها تلك المفترسة تؤدى وظيفة مهمة فى المجتمع البيولوچى الذى نعيش فيه وننتمى إليه. عرض وجهات نظره فى كتاب "تقويم أرض الرمال" *A Sand County Almanac* (١٩٤٩) الذى يعتبر أحد كلاسيكيات الحركة البيئية الحديثة.

Levinas, Emmanuel

إيمانويل لاڤيناس (١٩٠٦- ١٩٩٥)

من مواليد "كاوناس" فى "ليتوانيا" لأبوين يهوديين كانـــا يتحـــدثان اللغتـــين اليديشى والروسية. بعد تخرجه فى المدرسة اليهودية الروسية بكاوناس ذهب إلـــى فرنسا للدراســـة بجامعـــة ستراســـبورج. زامـــل هوســـرل **Husserl** وهيـــدجر **Heidegger** فى "فرايبرج" فى ١٩٢٨ و١٩٢٩، وفى السنوات القليلة التالية لعـــب دورًا مهمًّا فى تقديم آرائهما إلى فرنسا. بعد حصوله على الدكتوراه قام بالتـــدريس بمدرسة الدراسات الشرقية الإسرائيلية بباريس وهـــى مدرســـة للطـــلاب اليهـــود معظمهم من خلفيات تقليدية. عمل ضابطًا بالجيش الفرنسى أثناء الحرب العالميـــة الثانية واعتقله الألمان ووضع فى معسكر لسجناء الحرب. توفى أفراد أسرته فـــى ليتوانيا فى الهولوكوست، بينما اختبأت زوجته وابنته فى دير بفرنسا. بعد الحـــرب عمل مديرًا لمدرسة الدراسات الشرقية الإسرائيلية وكان يتردد على الدوائر الفلسفية الرائدة لچين وال **Jean Wahl** وجابرييـــل مارســـيل **Gabriel Marcel**. فـــى ١٩٦١ عمل بجامعة پيوتير حيث انتقل إلى فرع "نانتر" بجامعة باريس فى ١٩٦٧ ثم أخيرًا إلى السوربون. لقب بـــ"رجل الثقافـــات الأربـــع": اليهوديـــة والروســـية والألمانية والفرنسية. أهم أعماله الفلسفية كتاب "الكلية واللانهاية" **Totality and Infinity** (١٩٦١) "شىء غيـــر الوجـــود" **Otherwise than Being** (١٩٧٤) كما نشر عدة مقالات متفرقة عن اليهودية والفلسفة والسياسة والثقافـــة المعاصـــرة وكذا ثلاثة مجلدات يعلق فيها على التلمود. استمر يكتب بغزارة بعد تقاعـــده فـــى ١٩٧٩، فى الوقت الذى جلبت له شهادة كبار الكتاب مثل چاك دريـــدا **Jacques Derrida** عن فكره المبدع عن علم الظواهر فى التجربة الأخلاقية تقديرًا عالميًّا.

Lippmann, Walter

وولتر ليــبمان (١٨٨٩- ١٩٧٤)

من مواليد نيويورك لأبوين ألمانيين يهوديين. كان صحفيًا وكاتبًا وناقدًا. تعلم فى "هارفارد" على يد جراهــام والاس ***Graham Wallas*** وچــورج ســانتايانا ***George Santayana*** وبدأ حياته كناقد ليبرالى للرأى العام مع أولى كتبه "مقدمة لعلم الــسياسة"***Preface to Politics*** (١٩١٣). ســاعد فــى تأســيس جريــدة "الجمهورية الجديدة" ***The New Republic*** فى ١٩١٤ ، ثم أصبح كاتبًا ومحررًا فى صحف نيويورك وخاصة صحيفة الهيرالد تريبيون ***Herald Tribune***. طلب الرئيس وودرو ويلسون ***Woodrow Wilson*** مساعدته فى صياغة النقاط الأربع عشر ووضع تصور عن عصبة الأمم. عمل ليــبمان موظفًــا بلجنــة المعلومــات العامة أثناء الحرب العالمية الأولى، وأُرسِل مبعوثًا فى محادثات السلام فى معاهدة فرساى، أهم أعماله فى النظرية السياسية كتابا "الرأى العــام" ***Public Opinion*** (١٩٢٢) و"الجمهور الوهمى" ***Phantom Public*** (١٩٢٥) حيث انتقد النموذج المثالى الديمقراطى للمواطن "الفائق للعادة". كان لهذه الكتابات تأثيرها الفعال فــى مناهج البحث فى الرأى العام، كما أدت إلى استجابة سريعة وقوية من جانب چون ديوى ***John Dewey*** فى كتابه "العامــة ومــشكلاتهم" ***The Public and its Problems*** (١٩٢٧). فى كتاباته الأخيرة وخاصــة "المجتمــع الــصالح" ***The Good Society*** (١٩٣٧) و"الحرب الباردة" ***The Cold War*** (١٩٤٧) اتخذ ليــبمان نهجًا محافظًا، حيث قام بنقد الميول الجمعية السائدة فــى ذلــك العــصر. حصل على جائزة خاصة لإسهاماته المتنوعة فى ١٩٥٨.

List, Friedrich

فريدريش ليست (١٧٨٩ - ١٨٤٦)

من مواليد "ڤورتمبرج". أصبح نائبًا فى البرلمان لكنه فصل فى ١٨٠٢. بعد فترة قصيرة فى السجن هاجر إلى أمريكا ثم عاد إلى أوروبا فى ١٨٣٢. أهم أعماله كتاب "النظام القومى للاقتصاد السياسى" ***The National System of Political Economy*** (١٨٤٠) الذى هاجم فيه كتابات آدم سميث ***Adam Smith*** رغم أنه اعتمد عليها، وعرض فيه نظرية المراحل التاريخية:

(١)الرعى،

(٢) الزراعة،

(٣) الزراعة مع التصنيع،

(٤) الزراعة مع التصنيع مع التجارة. كان من رأيه أن التجارة الحرة هى السياسة المثلى فى المرحلتين الثانية والرابعة، لكنه دافع بشدة عن الحماية الوطنية فى المرحلة الثالثة، كان ذلك الملمح فى جدلياته – وكذا دفاعه عن الاتحادات التجارية (***Zollverein***) هو ما أثر تأثيرًا كبيرًا فى الفكر القومى.

Lukàcs, Georg

چورچ لوكاتش (١٨٨٥ - ١٩٧١)

من مواليد "بودابست". أصبح أبرز الفلاسفة الماركسيين فى الغرب بدءًا من العشرينيات. درس فى ألمانيا ونشر كتبًا كثيرة عن النظرية الأدبية. انضم إلى الحزب الشيوعى فى ١٩١٨ ثم أصبح مفوض التعليم والثقافة بعد ذلك بعام واحد فى كوميون المجر. نشر كتاب "التاريخ والوعى الطبقى" ***History and Class Consciousness*** فى ١٩٢٣، الذى انتقده الكوميون وأدانه لكنه رغم ذلك كان له

أثر كبير. مع تصاعد الفاشية فى أوروبا انتقل لوكاتش إلى موسكو حيث عاد إلى ولعه القديم بنظريات علم الجمال والأدب، وبعد الحرب عاد إلى المجر مرة أخرى ليمارس السياسة بالقدر الذى كان يسمح به النظام. بالإضافة لعمله فى الجماليات أنتج نظرية مهمة فى علم الوجود ليكمل بها مشروعه الأساسى لإعادة تقييم الجذور الهيجلية للماركسية.

Luxemburg, Rosa

روزا لوكسمبورج (١٨٧٠ - ١٩١٩)

ولدت لأبوين يهوديين پولنديين فى "زاموسك". انضمت إلى مجموعة غير قانونية من شباب الاشتراكيين وهربت إلى سويسرا ودرست بجامعة زيورخ ثم انتقلت إلى برلين فى ١٨٩٨ حيث كان لها أثر بالغ وسريع على اليسار بالحزب الديمقراطى الاشتراكى بسبب نقدها اللاذع لبرنشتاين ***Bernstein***. انتقدت كلا من البولشفية وسلبية كاوتسكى داعية إلى الإضراب العام فى عصر الثورة بزعم أن الطبقة العاملة قد طورت قدراتها، ليس من خلال المنظمات العقيمة وإنما من خلال الأفعال، وهى وجهة النظر التى تأثرت بها أثناء وجودها فى روسيا البولندية أثناء ثورة ١٩٠٥/١٩٠٦ . كانت عضوًا مؤسسًا لرابطة سپارتاكوس الثورية بألمانيا ***Spartacist League*** أثناء الحرب العالمية الأولى حيث عارضت الحرب وسجنت بسبب آرائها، وأثناء ثورة يناير ١٩١٩ اغتالتها جماعة "الميليشيا الحرة" ***Free Corps*** الرجعية. لها كذلك إسهامات مهمة فى الكتابات الماركسية عن المسألة القومية والنظرية الاقتصادية وخاصة فى كتابها "تراكم رأس المال" *The Accumulation of Capital* (١٩١٠).

Macintyre, Alasdair

أليسدير ماكنتاير (١٩٢٩ -   )

من مواليد ماكنتاير فى سكوتلندا. تعلم بإنجلترا وقام بتدريس الفلسفة بالعديد من جامعات بريطانيا وأمريكا. تدرب فى البداية فى المدرسة التحليلية، لكن فى وجود ميول سياسية ماركسية لديه وضع منهجًا لعلم الأخلاق يدرس السياق الاجتماعى الذى تظهر فيه النظريات الأخلاقية أو تنتهى، ولذا يصفه البعض بأنه عالم اجتماع. أهم أعماله "تاريخ موجز لعلم الأخلاق" ***A Short History of Ethics*** (١٩٦٦) و"ما بعد الفضيلة" ***After Virtue*** (١٩٨١) و"عدالة من؟ وبأى عقلية؟" ***Whose Justice? Which Rationality?*** (١٩٨٨). رغم تغير نظرته عبر تاريخه المهنى، كان دومًا ناقدًا للفلسفة السياسية الليبرالية بالأسلوب نفسه لرولز ***Rawls*** ونوزيك ***Nozick***.

Mallarmé, Stéphane

ستيفان مالارميه (١٨٤٢ - ١٨٩٨)

من مواليد باريس. تزعم الحركة الرمزية فى الشعر الفرنسى. كان يحضر أمسيات الثلاثاء الشهيرة التى كان يستضيفها فى منزله بشارع روما فى ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته ، أهم الكتاب والفنانين فى ذلك العصر بمن فيهم أندريه چيد ***André Gide*** وبول كلوديل ***Paul Claudel*** وستيفان چورج ***Stefan George***. من أهم أعماله كتاب ***L'apres-midi d' un faune*** (١٨٧٦) والذى ألهم المقدمة الافتتاحية لكتاب كلود ديبوسى ***Claude Debussy*** (١٨٩٤) و كتاب ***Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*** الذى كتبه فى ١٨٩٧ ولم ينشر حتى ١٩١٤. ظهر مقاله "أزمة الشعر" فى الفترة ما بين ١٨٨٦ إلى ١٨٩٥ فى الجرائد الطليعية مثل "المجلة البيضاء" ***Revue Blanche***، وهو مقال رمزى مهم.

Mao Zedong

ماوتسى تونج (١٨٩٣ - ١٩٧٦)

زعيم شيوعى صينى من مواليد "شاوشان" بمقاطعة "هونان" بالصين. كان والده مزارعًا فقيرًا ثم أصبح غنيًا نسبيًا من تجارة الغلال. أحد الأعضاء المؤسسين للحزب الشيوعى الصينى فى ١٩٢١ وسرعان ما أصبح خبير الشئون الزراعية المعروف فى الحزب؛ ثم أصبح الزعيم الأوحد للحزب أثناء الحرب الأهلية مع "الكومينتانج" فى ١٩٣٥، ثم الزعيم الأوحد للصين كلها مع إنشاء جمهورية الصين الشعبية فى ١٩٤٥. بقى فى هذا المنصب حتى وفاته. كان ماو ماركسيًا عتيدًا ولا يمكن إنكار أهميته كمشارك وممارس للماركسية. أهم ما ميّز إسهاماته النظرية أنه أعطى لطبقة الفلاحين دورًا أوضح وأبرز كثيرًا مما كان لها فى الماركسية الأرثوذوكسية. ومع ذلك كان هناك منهج ديالكتيكى، حيث كانت الممارسة تتطلب بعض المرونة مما عكس عدم إمكانية تطبيق الماركسية فى مجتمع قوته الشرائية ضئيلة. يمكننا معرفة رؤية ماوالأصلية عن طبقة الفلاحين فى كتابه "تقرير عن الحركة الفلاحية فى هونان" ***Report on the Peasant Movement in Hunan*** (١٩٢٧)، كما يتضح منهجه الديالكتيكى فى كتاب "عن التناقض" ***On Contradiction*** (١٩٣٧). كما أن موقفه من الثورة الثقافية مشروح بوضوح فى مجموعة لقاءات أجريت معه بعنوان "ماوتسى تونج على سجيته" ***Mao Tse-tung Unrehearsed*** (١٩٧٤).

Marcuse, Herbert

هربرت ماركوزه (١٨٩٨ - ١٩٧٩)

من مواليد برلين. كان عضوًا قياديًا بمدرّسة فرانكفورت وأكثر المفكرين تأثيرًا فى حركة الطلاب الراديكالية فى أواخر الستينيات. بعد أن درس الفلسفة مع

هيدجر **Heidegger** وهسرل **Husserl** التحق بمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت عام ١٩٣٣. ألقت به النازية فى المنفى واستقر بالولايات المتحدة حيث نشر مؤلفاته المؤثرة عن هيجل وعن العلاقة بين ماركس وفرويد، ودراسته النقدية عن الماركسية السوفيتية وهجومه على الرأسمالية الصناعية الحديثة باعتبارها شكلا من أشكال الهيمنة. جعل منه كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد *One-Dimensional Man*" أهم مفكرى اليسار الجديد. بقى ملتزمًا بنشاطه السياسى الراديكالى.

Marinetti, Filippo Tommaso

فيليبو توماسو مارينيتى (١٨٧٦ - ١٩٤٤)

من مواليد الإسكندرية بمصر لعائلة مالطية من رجال الأعمال, تعلم فى فرنسا وإيطاليا وسويسرا وكانت له شهرة عالمية عندما قام بنشر بيان الحركة المستقبلية **Manifeste du futurisme** فى "لوفيجارو" **Le Figaro** (٢٠ فبراير ١٩٠٩). وقد ارتبط الكثيرون من كبار كتاب أوروبا وفنانوها بالمستقبلية وخاصة فيما بين ١٩١٠ و١٩١٤ وأصبحت الحركة أكثر الحركات الطليعية عالمية. عمل مارينيتى صحفيًّا أثناء حرب ليبيا والبلقان فى ١٩١١- ١٩١٢ كما شارك فى الحرب العالمية الأولى وفى الحملة الإيطالية على إثيوبيا (١٩٣٥ - ١٩٣٦) وفى الجبهة الروسية أثناء الحرب العالمية الثانية، وكان عمره يناهز الخامسة والستين آنذاك. ساند الفاشية فى بدايتها أزعجه تحولها إلى المحافظة فى ١٩٢٠، رغم ذلك قام بواجبه كمفكر أثناء فترة حكم النظام.

Maritain, Jacques

چاك ماريتا (١٨٨٢ - ١٩٧٣)

أحد تلامذة هنرى برجسون. تحول إلــى الكاثوليكيــة وهــو فــى الرابعــة والعشرين من عمره، وتعلم وفقًا للمبادئ التومانية الجديدة. كان من أهم الشخصيات الفكرية والروحية المجددة للكاثوليكية فى فرنسا وفى غيرها من الدول فى فترة مــا بين الحربين. بعد الحرب العالمية الثانية عمل سفيرًا لفرنسا فى الفاتيكان ممــا زاد من تأثيره فى إحدى طوائف الديمقراطيين المسيحيين الإيطــاليين. قــام بالتــدريس بالعديد من الجامعات الأمريكية قبل عودته إلى تولوز.

Marshall, Thomas Humphery

توماس همفرى مارشيل (١٨٩٣ - ١٩٨١)

عالم اجتماع ومنظر اجتماعى بريطانى. درس التاريخ الاقتــصادى وألقــى المحاضرات بكلية الاقتصاد بلندن من ١٩٢٥ إلى ١٩٥٦ ثم أصبح أستاذ كرســى بجامعة مارتين وايت لعلم الاجتماع فى ١٩٥٤. شارك فى إنشاء المجلة البريطانية لعلم الاجتماع وعمل مستشارًا تعليميًّا للجنة العليا البريطانية بألمانيــا فــى عــامى ١٩٤٩ و ١٩٥٠. كما عمل مديرًا لإدارة العلوم الاجتماعية باليونيسكو مــن ١٩٥٦ إلى ١٩٦٠. من أهم أعماله "المواطنة والطبقة الاجتماعيــة" ***Citizenship and Social Class*** (١٩٥٠)، الذى حول تمامًا مسار التفكير فى فهم المواطنة تاريخيًّا ونظريًّا. تناول فى كتاباته الأخرى مثل "السياسة الاجتماعية فى القــرن العــشرين" *Social Policy in the Twentieth Century* (١٩٦٠) موضــوعات مثــل الرفاهة والحقوق الاجتماعية والسياسة الاجتماعية.

Maurras, Charles

شارل مورا (١٨٦٨ - ١٩٥٢)

كان زعيمًا لحركة العمل القومية الفرنسية ***Action Francaise*** ومحـــررًا لجريدة ***L'Action Francaise*** التى أصبحت يومية فى ١٩٠٨. رغم قلة عـــدد أعضاء الحركة كان تأثيرها - وتأثير كتابات مورا لصالحها- عظيمًا على الحيـــاة السياسية والأدبية فى إيطاليا وإسبانيا وبلچيكا وأوروبا الشرقية. بعد انتخابه عضوًا بالأكاديمية الفرنسية عام ١٩٣٩، منح مورا دعمه الفكرى لنظام "ڤيشى" ونظم حملة عسكرية معادية للسامية بالنيابة عنه، ودعا إلى التشريع العنصرى. بعـــد تحريـــر فرنسا حكم عليه بالسجن مدى الحياة لتواطئه مع العدو.

Mawdudi, Sayyid Abu- Al-ala

سيد أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣ - ١٩٧٩)

ولد بحيدرأباد بالهند لأسرة ذات روابط دينية قوية مما كان له بـــالغ الأثـــر على حياته الفكرية. بعد أن عاش فترة منغمسًا فى حركات التحرير بالهند, بـــدأت صلته بالدوائر الفكرية الإسلامية تزداد عمقًا. مـــع زيـــادة اهتمامـــه بالـــسياسات الإسلامية, بدأ يكتب عن شئون المجتمع المسلم، وبعد إلغاء الخلافـــة راح يـــصوغ أفكارًا عن الإحيائية ***revivalism*** حيث كتب رسالة عن الجهاد فى الإسلام. كمـــا بلور أفكارًا عن تسييس الدين وأكد أهمية المؤسسات الدينية فى تقدم المسلمين. من بين كتاباته عن المسائل الدينية والسياسية "مـــنهج الحيـــاة الإســـلامية" و"القـــانون الإسلامى" . ساعد فى ١٩٤١فى تأسيس "جماعات إسلامى" (الحزب الإســـلامى). وبعد تجزئة الهند أنشأ الحزب وحدة مستقلة فى پاكستان. انتقـــل المـــودودى إلـــى لاهور وأصبح ناشطًا خلال التطورات السياسية فى پاكستان. تم اعتقاله عدة مرات وكان لآرائه السياسية فى الدين تأثير كبير فى أجيال الإسلاميين.

Merleau-Ponty, Maurice

موريس ميرلو- بونتى (١٩٠٨- ١٩٦١)

درس الفلسفة بالمعلمين العليا بباريس، وشأن الكثيرين من أبناء جيله أصبح مهتمًا بالفلسفة الألمانية وبخاصة هيجل وهسرل وهيدجر. نشر أهم أعماله الفلسفية "ظاهريات الإدراك" ***The Phenomenology of Perception*** فى ١٩٤٥. أصبح عضوًا مؤسسًا فى مجلة الأزمنة الحديثة ***Les Temps Modernes***. كتب العديد من المقالات عن الماركسية والسياسة الشيوعية واحتفظ بروابط وثيقة مع الجريدة ومع سارتر حتى ١٩٥٢ وهو العام نفسه الذى نشر فيه سارتر كتابه "الشيوعيون والسلام" ***Communists and Peace*** وانتخب فيه ميرلو- بونتى أستاذًا للفلسفة بجامعة فرنسا. بعد انفصاله عن سارتر وضع ميرلوبونتى نقدًا عميقًا للماركسية كفلسفة وكسياسة عملية (نشره فى كتاب "مغامرات الدياليكتيك" ***Adventures of the Dialectic*** فى ١٩٥٥), كما نادى بسياسات راديكالية "تعديلية" – وهو النهج نفسه الذى سار عليه تلاميذه وخاصة كلود ليفورت ***Claude Lefort***. فى كتاباته الأخيرة التى سبقت موته المفاجئ فى ١٩٦١ عاد من جديد إلى الظاهريات والفلسفة اللغوية.

Merriam, Charles Edward

تشارلز إدوارد مريام (١٨٧٤ - ١٩٥٣)

ولد فى "أيوا" لعائلة متدينة ناشطة سياسيًا، وأصبح شخصية رائدة فى تطوير العلوم الاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية. تعلم بجامعة كولومبيا عمل أستاذًا بجامعة شيكاغو طيلة حياته منذ ١٩٠١ حتى ١٩٤٠، كما قام بوضع برامج بحثية وسياسية وسلوكية فى الحكومة الأمريكية تناولها تلامذته بشكل أعمق. كان كتابه "جوانب جديدة فى السياسة" ***New Aspects of Politics*** (١٩٢٥) شديد الأثر.

ساعد فى تأسيس مجلس أبحاث علوم الاجتماع فى عام ١٩٢٣، ونظم مشاريع تعاونية كبرى عن الرأى العام والتعليم المدنى. تعود اهتماماته الأكاديمية فى جزء منها إلى عمله بالسياسات التقدمية بشيكاغو كعضو مجلس تشريعى مرتين وكمرشح لشغل منصب العمدة مرة. وقد أطلق عليه روبرت لافولت ***Robert LaFollette*** اسم "وودرو ولسون الغرب" لما كان بأنشطته من نبرة عقلانية. عمل بلجنة المعلومات العامة أثناء الحرب العالمية الأولى, وأكسبته هذه التجربة اهتمامًا بالدعاية ورثه عنه أنجب تلاميذه هارولد د.لاسويل ***Harold D.Lasswell***. كما عمل فى النهاية بالهيئة القومية لتخطيط الموارد داعمًا بذلك اعتقاده بأن المبرر الأساسى للعلوم الاجتماعية هو خدمة السياسة العامة.

Meyer, Frank S.

فرانك س. ماير (١٩٠٩ - ١٩٧٢)

من مواليد "نيوآرك" فى "نيوجيرسى". عرف بمساهماته الفكرية فى نزعة المحافظة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية. كان طريقه إلى المحافظة غير عادى، فبعد أن تخرج فى برينستون التحق بأكسفورد وهناك أصبح عضوًا سريًّا بالحزب الشيوعى. بقى على ارتباطه بالشيوعية حتى بعد أن حصل على الشهادة الجامعية من أكسفورد (١٩٣٢) والتحق بكلية الاقتصاد بلندن (١٩٣٢ - ١٩٣٤) وبجامعة شيكاغو (١٩٣٤ - ١٩٣٨). ترك الشيوعية فى النهاية فى ١٩٤٥ بعد أن قرأ كتاب ف.ا.هايك ***F.A.Hayek*** "الطريق إلى العبودية" ***The Road to Serfdom***. انضم فى ١٩٥٥إلى مجموعة العاملين بالجريدة المحافظة الجديدة ***National Review***، وتحت تأثير إيريك فوجلين ***Eric Voeglin*** تحديدًا انصرف عن تأكيد الحرية الاقتصادية عند هايك إلى الاهتمام بتحسين الظروف المؤدية إلى الفضائل وأهمها الحرية. كان يهوديًّا لكنه اتخذ القرار غير العادى بالتحول إلى الكاثوليكية يوم وفاته. كانت الفكرة المحورية لديه هى أن يضع

المحافظة الأمريكية على أساس مبادئ أو عقيدة "مدمجة" تجمع بين المحافظة التقليدية و الليبرالية، وقد جعلت هذه الفكرة منه شخصية نشطة مبادِرة وإن كانت مثيرة للجدل فى الأوساط المحافظة.

Michels, Robert

روبرت مايكلز (١٨٧٦ - ١٩٣٦)

من مواليد "كولون" لعائلة كاثوليكية من الطبقة البرجوازية، كانت ذات أصول إيطالية فرنسية تشتغل بالصناعة. حصل على الدكتوراه فى التاريخ مع ج.ج.درويسين ***J.G.Droysen*** ثم درس فى فرنسا وإيطاليا حيث كان على صلة بالمفكرين النقابيين مثل چورچ سوريل ***Georges Sorel*** وأنطونيو لابريولا ***Antonio Labriola***. انضم إلى الحزب الاشتراكى الإيطالى فى ١٩٠٠ثم إلى الحزب الاجتماعي الديمقراطى الألمانى ***SDP*** ليصبح ضمن مجموعة من المفكرين الاشتراكيين فى "ماربورج" كانوا يميلون إلى النقابية الفوضوية. انتقد الحزب الديمقراطى الاجتماعي الألمانى لافتقاره إلى الراديكالية رغم رطانته الثورية، واقترح بديلا نقابيًا يؤكد المزيد من الفعل البرلمانى. عندما استبعد من عضوية الجامعة فى "ماربورج" و "چينا" بسبب انضمامه إلى الحزب هاجر إلى تورين فى ١٩٠٧ حيث انضم إلى أشيل لوريا ***Achille Loria***. هناك، كان على اتصال بالمنظر النخبوى جيتانو موسكا ***Gaetano Mosca*** ثم التقى بڤيلفريدو باريتو ***Vilfredo Pareto***. تأثر بآرائهما فوجد فى النخبوية تفسيرًا لاعتدال الحزب الديمقراطى الاجتماعي الألمانى. ظل يعمل بتدريس السياسات الاشتراكية، ونشر مقالا عن "الديمقراطية الاشتراكية الألمانية" فى ***Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*** فى ١٩٠٦. شجعه ماكس ڤيبر ***Max Weber*** – الذى كان على صلة به على أن يجمع كل دراساته فى كتاب ***Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie***

(*Political Parties*) "الأحزاب السياسية" (١٩١٥) نشر فى ألمانيا فى ١٩١١ وترجم إلى عدة لغات. قام بتطبيق هذه الجدلية وتطويرها فى دراساته عن الحركة الاشتراكية الإيطالية وظهور الفاشية، وفى كتاباته اللاحقة كان يرى أن النخبوية مطلوبة حيث قال فى كتابه *Corso di sociologia politica* (*First Lectures in Political Sociology*) "المحاضرات الأولى فى علم الاجتماع السياسى" (١٩٤٩) إن الزعيم الكاريزمى وحده هو القادر على أن يتخطى المحافظة الموجودة فى المنظمات، وأن يشعل الحماسة فى نفوس العامة. قَبِل فى ١٩٢٨ دعوة موسولينى ليكون أستاذاً فى كلية العلوم السياسية الموالية للفاشية بجامعة "پيروچيا".

Mises, Ludwig Heinrich Edler von

لودڤيج هينرش إدلر ڤون مايسس (١٨٨١ - ١٩٧٣)

من مواليد "لمبورج" بالنمسا والمجر (والتى عرفت فيما بعد بـ"لڤوف"، أوكرانيا). تعلم بجامعة ڤيينا ثم حصل على الجنسية الأمريكية فى ١٩٤٦. اعتمد تعليمه الاقتصادى على "المدرسة النمساوية". كان له تأثير كبير من خلال ندواته الخاصة فى الفترة من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٤ ولا سيما على ف.أ.هايك *F.A.Hayek*. أوضح فى كتابه *Die Gemeinwirtschaft* (١٩٢٢) استحالة تطبيق الاشتراكية كنظام اقتصادى وتوقع فشل التجربة الشيوعية. فى أعماله اللاحقة هاجم دعائم المؤسسات الاقتصادية القائمة مبيناً مدى الخطورة الاجتماعية التى تمثلها المناهج الوضعية للعلوم الاجتماعية وقصورها الفكرى. كان معنى معارضته للوضعية ومعاداته الشديدة لسيطرة الدولة أن تبقى أفكاره غير مألوفة معظم حياته، لكنها مع زوال "الحقبة الكينزية" فى السبعينيات، لقيت الكثير من الدعم والاهتمام وخاصة من قبل "اليمين الجديد".

Mojtahed-Shabestari, Mohamed

محمد مجتهد شابستارى (١٩٣٦ -)

أحد أعلام الفلسفة الدينية فى إيران المعاصرة. درس بجامعة "قم" لمدة ثمانى سنوات وكان مديرًا للمركز الإسلامى فى هامبورج قبل الثورة. بعد الثورة شغل منصب أستاذ العلوم الدينية بجامعة طهران وأصدر مجلة دورية عن الفكر الإسلامى، وهو الآن عضو بمعهد الدراسات السياسية والعالمية التابع لوزارة الخارجية. انتقد المناهج التعليمية لتدريس الدين فى سلسلة من المقالات ونادى بأهمية إعادة النظر فى مناهج المعرفة الدينية وفقًا لتطور العلوم الاجتماعية الحديثة. تظهر كتاباته تأثير الفكر الألمانى كما يتضح من وجود صدًى كبير لأفكار جادامر ***Gadamar*** التأويلية حول أفق المعرفة الدينية.

Moore, George Edward

چورج إدوارد مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨)

من مواليد "نوروود" بإنجلترا. درس فى "ترينيتى كولدچ" بكمبردچ وعمل محاضرًا فى العلوم الأخلاقية بكمبردچ فى الفترة من ١٩١١ إلى ١٩٢٥ ثم أستاذًا للفلسفة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٩، كما كان محررًا بجريدة ***Mind*** من ١٩٢١ إلى ١٩٢٧. كان مور - ومعه برتراند راسل ***Bertrand Russell***- فى مقدمة من هاجموا المثالية واستطاعوا أن يقلبوا تأثير هيجل وكانط على الفلسفة الإنجليزية. كان كتابه "مبادئ الفلسفة" ***Principia Ethica*** (١٩٠٣) مُلهِمًا لأمثال چون مينارد كينز ***John Maynard Keynes*** وأصدقائه فى بلومزبرى مثل ڤيرچينيا وولف ***Virginia Woolf*** وقد قدم لهم مور "دينا" جديدًا. قدم نقدًا عن "المغالطات الطبيعية" وقال إن الخير يعرف بالفهم أو الإدراك المباشر مبينًا بذلك أهمية الحدس الإنسانى فى علم الأخلاق.

Mosca, Gaetano

جيتانو موسكا (١٨٥٨ - ١٩٤١)

من مواليد "پاليرمو" لأسرة متوسطة. درس بالجامعة المحلية وتخرج فى ١٨٨٢. ألف أثناء عمله محاضرًا فى القانون الدستورى والنظرية السياسية أول كتاب له - ***Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*** فى ١٨٨٤ حيث ظهرت أول صيغة من نظريته عن الطبقة الحاكمة. فى ١٨٨٧ انتقل إلى جامعة روما حيث نشر أول طبعة من كتابه "عناصر العلوم السياسية" ***Elementi di scienza politica*** فى ١٨٩٦ وكان قد انتقل إلى تورين أستاذًا للقانون الدستورى. بقى هناك حتى ١٩٢٣ حيث نشر الطبعة الثانية من الكتاب وذهب إلى روما كأستاذ للنظريات السياسية ليبقى فى هذا المنصب حتى ١٩٣١. نشر فى ١٩٣٣ محاضراته فى النظرية السياسية ***Storia della dottrine politiche***. كان موسكا فى الوقت نفسه ناشطًا سياسيًّا كما كان محررًا بجريدة مجلس النواب فى الفترة من ١٨٨٧ حتى ١٨٩٥, ونائبًا من ١٩٠٨ حتى ١٩١٨، حيث عمل نائبًا لوزير المستعمرات تحت حكم "سالاندرا" ***Salandra*** من ١٩١٤ حتى ١٩١٦. فى ١٩١٨ عُين سيناتور مدى الحياة. كان ليبراليًّا محافظًا فعارض كلا من الاشتراكية والفاشية وكانت الطبعة الثانية من كتابه عن عناصر العلوم السياسية بمثابة دفاع عن الديمقراطية الليبرالية. صدرت الترجمة الإنجليزية للطبعتين بعنوان "الطبقة الحاكمة" ***The Ruling Class*** (١٩٣٩).

Mounier, Emmanuel

إيمانويل مونييه (١٩٠٥ - ١٩٥٠)

بعد أن درس الطب والفلسفة (كان تلميذًا لشارل بيجوى ***Charles Péguy***)، عكف على تجديد المسيحية التقليدية. أسس فى ١٩٣٢ جريدة

Esprit التى أصبحت أداة لدعم نظريته عن الشخصانية ***personalism***. أغلقت الجريدة فى ١٩٤١ لكنها ظهرت مجددًا فى ١٩٤٥ تحت إدارته لتصبح أحد العناصر المهمة فى الثقافة الفرنسية بعد الحرب.

Müller-Armack, Alfred

ألفريد مولر- أرماك (١٩٠١ - ١٩٧٨)

تحت تأثير ڤالتر أوكن ***Walter Euken*** ومجموعة من رجال الاقتصاد والخبراء القانونيين فيما كان يسمى "مدرسة فرايبرج" ***Freiburg School***، وضع مولرأرماك فى السنوات الأخيرة للنازية وفى فترة ما بعد الحرب مباشرة برنامجًا للاقتصاد الليبرالى والسياسى الاجتماعى، وفى ١٩٤٧ قام بصياغة مفهوم "اقتصاد السوق الاجتماعية". تقلد بعد ١٩٤٩ منصب وزير الدولة للشئون الاقتصادية فى عدد من الحكومات الديمقراطية المسيحية. عمل بالقرب من رئيس الوزراء لودڤيج إيرهارد ***Ludwig Erhard*** وطبق منهجه فى الاقتصاد الألمانى جاعلا منه بداية للجمهورية الفيدرالية.

Murri, Romolo

رومولو مورى (١٨٧٠ - ١٩٤٤)

كان قسًّا وبعد أن درس بالجامعة فى بلدته الأصلية "مارش" تتلمذ على يد الماركسى أنطونيو لابريولا ***Antonio Labriola*** بجامعة روما. وبالتالى كان مدركًا لكل من المفهوم المادى للتاريخ وقضية البروليتاريا. أسس مجلة ***Cultura sociale*** (١٨٩٨ - ١٩٠٦). بدءًا من ١٩٠٠ عمل بكل جهده فى جميع أرجاء إيطاليا لإنشاء مجموعات ديمقراطية مسيحية فى إطار الحركة

الكاثوليكية الإيطالية، لكن المعارضة القوية من الكيانين المحافظ والكـاثوليكي أدت إلى حل كل المنظمات الكاثوليكية في ١٩٠٤. أسس فـي ١٩٠٦مـوري الرابطـة القومية الديمقراطيـة***Lega Democratica Nazionale*** كمـا اقتـرح دخـول الكاثوليك مؤسسات الدولة الإيطالية. في ١٩٠٧ عرف ما له من ارتباط بالحداثـة, وفي ١٩٠٩ حرم من الكنيسة بعد انتخابه كعضو يساري في البرلمان. عند انـدلاع الحرب العالمية الأولى كان يدعم مشاركة إيطاليا في الحرب ثم انجذب إلى الفاشية بعد ذلك، وقبل وفاته بقليل دخل الكنيسة مرة أخرى.

Mussolini, Benito

بنيتو موسوليني (١٨٨٣ - ١٩٤٥)

ابن حداد وصاحب خان. أصبح صحفيًا اشتراكيًا بـارزًا وزعيمـًا للجنـاح الثوري في الحزب الاشتراكي الإيطالي. نُفي في ١٩١٤ لأنه كان يحـث إيطاليـا على الدخول في الحرب العالمية الأولى وأصيب في أثناء خدمته بالجيش الإيطالي. كان الزعيم المؤسس للحركة الفاشية في ١٩١٩. تقلد منـصب رئـيس الـوزراء الدستوري لإيطاليا في ١٩٢٢, وحصل على أغلبية في البرلمان في ١٩٢٤ وفرض الدكتاتورية السياسية في يناير ١٩٢٥. كان يلقب بالدوتشي ***Duce*** أو الزعيم كمـا كان يدعى ***capo del governo*** أي رئيس الحكومة، وبقي رئيسًا للدولة منذ عهد الملك فيكتور إيمانويـل الثالـث ***King Victor Emmanuel III***. بعـد ١٩٢٥ فرض موسوليني مؤسسات "الدولة التعاونية" التي دافع عنها في كتابـه ***Lo stato corporativo*** (١٩٣٨). قام بغزو إثيوبيا فـي ١٩٣٥-١٩٣٦ وأصـبح حليفـا عسكريًا رسميًا لهتلر في مايو ١٩٣٩. دخلت إيطاليا الحرب العالمية الثانيـة فـي يونيو ١٩٤٠ ولكنها واجهت الهزيمة تلو الأخرى. في يوليو ١٩٤٣عُزل موسوليني من السلطة على يد المجلس الفاشي الذي أسسه, لكن قـوات الكومانـدوز النازيـة

أنقذته. أنشأ جمهورية اشتراكية إيطالية صورية بشمال إيطاليا، وفى أبريل ١٩٤٥ قام ثوار شيوعيون بإعدامه.

Myrdal, Gunnar

جونار ميردال (١٨٩٨ - ١٩٨٧)

منظر رفاهى ورجل سياسة واقتصاد سويدى. انخرط كأكاديمى فى الأبحاث التجريبية عن الفقر والدونية الاجتماعية. اختير فى ١٩٣٤ فى البرلمان السويدى عن الحزب الاجتماعى الديمقراطى. تجسدت شهرته من خلال دراسة عن التفرقة العنصرية ضد السود فى الولايات المتحدة الأمريكية فى كتاب "مأزق أمريكى" ***An American Dilemma*** (١٩٤٤). عمل وزيرًا للتجارة من ١٩٤٥ إلى ١٩٤٧ وسكرتيرًا تنفيذيًّا للجنة الاقتصادية الأوروبية بالأمم المتحدة من ١٩٤٧ إلى ١٩٥٧، قدم المزيد من الأبحاث عن الفقر فى آسيا فى كتابه "الدراما الآسيوية"***Asian Drama*** (١٩٦٨). حصل فى ١٩٧٤ على جائزة نوبل فى الاقتصاد، كان زوجًا لألفا ميردال ***Alva Myrdal*** وهى باحثة بارزة وحاصلة على جائزة نوبل للسلام.

Naess, Arne

أرن نيس (١٩١٢-)

فيلسوف ومتسلق جبال نرويجى ولد بأوسلو وتعلم فى باريس وفيينا وبيركلى وأوسلو. جذبه شغفه باللغة واهتمامه بالمنطق إلى دائرة فيينا. كانت كتبه الأولى أبحاثًا فى المعانى التجريبية، أى كيفية التواصل بين غير الفلاسفة. أثناء احتلال

النازى للترويج فى الحرب العالمية الثانية انضم نيس إلى صفوف المقاومة. كان عاشقًا لتسلق الجبال وللطبيعة وقد فرّق بين حب البيئة "السطحى" المقصود به استفادة البشر و"علم البيئة العميق" (*deep ecology*) (وهو أول من سك هذا المصطلح) وهو العلم الذى يضع الاهتمام بالحيوانات وبالنظام البيئى فى نطاق الاهتمامات البشرية. حاول أن يقيم علمًا بيئيًّا فلسفيًّا يتم فيه التعرف على الطبيعة ومخلوقاتها الجميلة وتقييمها، أفضل تعبير عن فلسفته ونظرته نجده فى كتابه "النظام البيئى والمجتمع وأسلوب الحياة: نظرة على الفلسفة البيئية" ***Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*** (١٩٨٩).

Nehru, Jawaharlal

جواهرلال نهرو (١٨٨٩ - ١٩٦٤)

ولد فى الله أباد بالهند وتعلم فى إنجلترا، كان أحد أبرز الزعماء فى حركة الاستقلال الهندية. اعتقل تسع مرات بسبب دوره فى الكفاح الوطنى لكنه استطاع أن يستثمر وقته فى السجن متأملا تاريخ العالم وتاريخ الهند وكذلك المشكلات التى كانت تواجه بلاده. أول رئيس وزراء للهند بعد استقلالها، وهو الذى أرسى دعائم الجمهورية العلمانية الديمقراطية المتفقة مع الفكر الديمقراطى الاشتراكى. وهو رئيس الوزراء الوحيد فى التاريخ الذى خلفته ابنته ثم حفيده فى المنصب. دعا فى كتاباته إلى فلسفة إنسانية تعتمد على نظرة ليبرالية إلى التاريخ.

Nietzsche, Friedrich

فريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)

من مواليد "روكن" فى بروسيا الساكسونية. كان والده قسًّا توفى فى ١٨٤٩ فنشأ فى رعاية والدته وشقيقته وغيرهما من الأقارب. درس بالمدرسة الثانوية المحلية من ١٨٥٤ إلى ١٨٥٨ ثم فى مدرسة "بفورتا" الداخلية الشهيرة. التحق فى ١٨٦٤ بالجامعة فى بون ثم فى "لايبزج" وتتلمذ على فريدريك ريتشل ***Friedrich Ritschl***. اكتشف فى تلك الفترة فكر شوبنهاور ***Schopenhauer*** الذى كان له تأثير سلبى وإيجابى فى الوقت نفسه فى فلسفته. كان طالبًا نجيبًا استطاع أن يكون مدرسًا للفلسفة بجامعة بازيل فى ١٨٦٩ قبل أن يحصل على الدكتوراه. عمل بوحدات الإسعاف أثناء الحرب الفرنسية البروسية فى ١٨٧٠ لكن المرض اضطره إلى ترك الخدمة. رقى إلى الأستاذية فى ١٨٧١. وفى أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر صادق ڤاجنر ***Wagner*** الذى كان يزوره كثيرًا فى بحيرة لوكيرن وتحمس لموسيقاه، لكن أواصر الصداقة بينهما تقطعت وأصبح نيتشه ناقدًا لاذعًا لأعماله. يرى زملاؤه من الأكاديميين أن كتابه الأول "مولد التراچيديا" ***The Birth of Tragedy*** (١٨٧٢) عمل "غير أكاديمى"، وربما "كتاب فاضح". استقال فى ١٨٧٩ من كرسيه بجامعة بازل نظرًا لتردى صحته وعدم رضاه عن أوضاعه، وهام على وجهه عشر سنوات. اعتمادًا على معاشه من الجامعة، عاش بأماكن مختلفة فى إيطاليا وسويسرا، من بينها سيلس ماريا فى الألب السويسرية حيث كانت له نظرته الغريبة عن "العودة الأبدية إلى المِثْل". كتب خلال فترة التجوال هذه أكثر أعماله الفلسفية ثورية وأجرئها نقدًا، بما فيها "هكذا تحدث زرادشت" ***Thus Spake Zarathustra*** (١٨٨٣ - ١٨٨٥) و"ما وراء الخير والشر" ***Beyond Good and Evil*** (١٨٨٦) و"عن أصل الأخلاق" ***On the Genealogy of Morals***. عانى فى ١٨٨٩ انهيارًا عصبيًّا حيث سقط فى الشارع فى تورين وقضى بقية حياته فى حالة من عدم القدرة العقلية. عاش فى البداية مع والدته ثم مع شقيقته حتى وفاته فى ١٩٠٠.

Nozick, Robert

روبرت نوزيك (١٩٣٨ - ٢٠٠٢)

من مواليد "بروكلين". تعلم فى جامعتى كولومبيا وپرينستون ثم قضى معظم حياته أستاذاً للفلسفة بجامعة "هارڤارد". تراوحت اهتماماته الفلسفية بين العديد من الأمور ووصف أشهر كتبه "الفوضى السياسية والدولة واليوتوپيا" ***Anarchy, State and Utopia*** (١٩٧٤) بأنه "حدث". رغم ذلك كان دفاعه عن الحد الأدنى من التدخل الحكومى ونقده الفلسفات السياسية لدى اليسار أفضل ما قيل عن الموقف التحررى فى القرن العشرين. لم يعد نوزيك إلى الفلسفة السياسية إلا لكى يحدد جوانب تحرره فى كتابه "الحياة المُختَبَرة" ***The Examined Life*** (١٩٨٩).

Nyerere, Julius

چوليوس نيريرى (١٩٢٢ - ١٩٩٦)

من مواليد "تنجانيقا". درس بجامعتى ماكرير وأدنبرة. أصبح أول رئيس وزراء لبلاده فى ١٩٦١ وأول رئيس لجمهورية تنزانيا المتحدة فى ١٩٦٤. لم يقبل أى ألقاب مبالغ فيها مما كانت تطلق على الزعماء الأفارقة بعد الاستعمار وترك السلطة طوعًا. كان أحد الذين وضعوا إعلان أروشا الذى تبنى المنهج الاشتراكى والاعتماد على الذات فى البلدان الإفريقية حديثة العهد بالاستقلال. أكد فى كتاباته أهمية الوحدة الإفريقية واللامركزية الاقتصادية والسياسية, كما أكد نوعًا من الاشتراكية الإفريقية يقوم على الألفة.

Oakeshott, Mihael

مايكل أوكشوت (١٩٠١ – ١٩٩٠)

هو ابن لموظف حكومى وابنة راعى كنيسة. حاول أن يلتحق بالبحرية قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة لكنه رُفض لأنه كان يعانى من عمى ألوان. وبعد الحرب (فى ١٩١٩) درس التاريخ فى كمبردج مع الفيلسوف المثالى ج.م.اى.ماك تاجارات ***J.M.E.McTaggart***، وبعد التخرج قام بزيارة جامعتى ماربورج وتوبينجن مرتين (فى العشرينيات) ليدعم اهتمامه بعلم اللاهوت. وفى ١٩٢٧ أصبح زميلا بجامعته الأولى. التحق بالجيش فى ١٩٣٩ وترأس فى النهاية قوة لجمع معلومات فى هولندا تدعى فانتوم ***Phantom***. ثم عاد إلى الحياة الأكاديمية بعد الحرب وأصبح أستاذ كرسى للعلوم السياسية بكلية العلوم الاقتصادية بلندن، حتى تقاعده فى ١٩٦٨. كان متواضعًا يؤمن بالفردانية ولذا كان يؤثر العزلة فى كوخه بـ"دورست" عندما لا يكون فى لندن. كان يمقت أن يلعب دور المرشد الروحانى الفلسفى أو السياسى وكان من رأيه أن كل الأحزاب والمذاهب الفلسفية بعيدة عن الواقع. وقد تجسد المفهوم الرئيسى لنظريته السياسية -نظرية الترابط المدنى – فى مبادئ مثل التحضر والحوار والصداقة, وهى المبادئ والمثل التى كان يطبقها فى حياته. وأن التعليم المتحرر من أى قيود – وليس النظرة السياسية الضيقة – هو السبيل إلى المدنية فى كل صورها، وهو ما قدمه أوكشوت لتلامذته وظل يقدمه إلى قرائه.

Orwell, George (Eric Blair)

چورج أورويل (إريك بلير) (١٩٠٣ – ١٩٥٠)

أحد أهم نقاد الشمولية وأكثرهم تأثيرًا فى منتصف القرن العشرين. حقق الشهرة والمكانة الرفيعة فى أواخر الأربعينيات حين كتب روايتيه الساخرتين عن

الشمولية "مزرعة الحيوان" ***Animal Farm*** (١٩٤٥) وهى قصة رمزية عن خيانة البولشفيك للثورة الروسية, و"١٩٨٤" ***Nineteen Eighty-Four*** (١٩٤٩) التى ترمز إلى مدى عدمية الحكم الشمولى. وضعت هاتان الروايتان أورويل فى مصاف أهم الكتاب وأبرزهم فى القرن العشرين. كما كتب أيضًا "عابر سبيل بين لندن وباريس" ***Down and Out in Paris and London*** (١٩٣٣) و"فى الثناء على قطالونيا" ***Homage to Catalonia*** (١٩٣٨) والأخيرة نقد لاذع للآليات الشيوعية أثناء الحرب الأهلية الإسبانية مما جعل لأورويل مكانة كبرى كمفكر جماهيرى ينبعث الواعز الأخلاقى لديه من مهارته الأدبية وإصراره على مواجهة الصعاب وخوض المعارك.

Ostrogorski, Moisei

مواسيى أوستروجورسكى (١٨٥٤ - ١٩١٩)

ولد فى "جروندو" لأسرة يهودية من الطبقة المتوسطة. درس القانون بجامعة سان بطرسبورج ثم سلك الحياة الوظيفية حيث ترقى إلى أن أصبح مديرًا عامًا بوزارة العدل. كان دعائيًّا وكاتبًا للتاريخ الشعبى. ترك روسيا فى ١٨٨١ هربًا من المناخ القمعى الذى ساد بعد محاولة قتل القيصر ألكساندر الثالث ***Alexander III*** والتحق بالمدرسة الحرة للعلوم السياسية بباريس حيث درس مع إيميل بوتمى ***Emile Boutmy***، وهنا عكف على إعداد دراسة عن المرأة والقانون العام نشرت فى ١٨٩٢ وتُرجمت إلى عدة لغات. كتب فى ١٨٩٢ دراسة عن الأحزاب السياسية الأمريكية وذهب فى ١٨٩٠ إلى بريطانيا حيث قابل چيمس برايس ***James Bryce*** الذى كان كتابه "الكومنولث الأمريكى" ***The American Commonwealth*** قد صدر فى ١٨٨٩. شجعه برايس على القيام بدراسة

للأحزاب في إنجلترا. ألف كتابه "الديمقراطية ومنظمات الأحزاب السياسية" *Democracy and the Organization of Political Parties* باللغة الفرنسية وظهرت طبعته الإنجليزية في ١٩٠٢ والفرنسية في العام نفسه (رغم أنها تحمل تاريخ ١٩٠٣). رفض عرضًا للتدريس في الولايات المتحدة الأمريكية وعاد إلى روسيا في ١٩٠٤، وفي ١٩٠٦ انتخب على القائمة اليهودية عضوًا بمجلس الدوما. لم يعرف سوى القليل عن حياته فيما بعد.

Pareto, Vilfredo

ڤيلفريدو باريتو (١٨٤٨ - ١٩٢٣)

ولد بباريس لأب إيطالي من أسرة أرستقراطية كان يعمل مهندسًا مدنيًّا ونُفي من بلاده لانتماءاته الجمهورية, وأم فرنسية. درس في تورين حيث عاد إليها والده في ١٨٥٥. كان عالم رياضيات نابغة. تبع مهنة والده وتخرج مهندسًا مدنيًّا في جامعة تورين في ١٨٧٠. دخل عالم الأعمال مديرًا لشركة السكك الحديدية بروما وانتقل إلى فلورانسا في ١٨٧٤ مديرًا عامًّا لشركة *Società Ferriere d'Italia*. بدأ آنذاك كتابة مقالات صحفية من منظور ليبرالي راديكالي، مهاجمًا سياسات الحماية والتدخل التي كانت تنتهجها الدولة الإيطالية ومتعاطفًا مع قضايا الفقراء. كان مرشحًا من قِبل المعارضة في فلورانسا في ١٨٨٢ لكنه لم ينجح. توفي والده في العام نفسه وتوفيت والدته في ١٨٨٩ وهو العام الذي تزوج فيه وترك وظيفته ليعمل في مجال الاستشارات. دخل في سلسلة من المقالات الجدلية المناهضة للحكومة حيث نشر ١٦٧ مقالا في الفترة من ١٨٨٩ إلى ١٨٩٣. تعرف في تلك المرحلة على العديد من رجال الاقتصاد المنادين بالتجارة الحرة بخاصة "مافيو بانتاليوني" *Maffeo Pantaleoni* و"ليون ڤالراس" *Leon Walras* الذي طور نظامه عن التوازن الحسابي. في ١٨٩٣ خلف والراس في أستاذية الاقتصاد السياسي في جامعة "لوزان" حيث نشر كتابه ذا المجلدين "محاضرات في الاقتصاد

السياسى" ***Cours d'économie politique*** فى ١٨٩٦. رغم أنه استمر معلقًا على الأحداث فى إيطاليا, تغيرت اتجاهاته تدريجيًّا ليصبح مناهضًا للديمقراطية فى ١٩٠٠. ظل ينادى بالتحرر مناهضا للدولة وقال إن حق الطبقات العاملة فى أن تنظم نفسها قد سمح لها بأن تستبدل مزايا الطبقة البرجوازية بمزايا الطبقة العاملة. تحول إلى علم النفس الاجتماعى ليشرح أهمية الأفكار الاشتراكية حيث كتب "النظم الاشتراكية"***Les systèmes socialistes*** فى ١٩٠١– ١٩٠٢ ووضع نظرية كاملة فى علم الاجتماع نشرت بعنوان ***Trattato di socialogia generale*** فى ١٩١٦ وترجمت إلى الإنجليزية بعنوان ***The Mind and the Society*** "العقل والمجتمع" (١٩٣٥). كان يرى أن الفاشية تؤكد نظرياته – رغم بغضه الشديد لسياسات موسولينى – وجمع تحليلاته عن أزمة الديمقراطية الليبرالية الإيطالية فى كتابه "التحول الديمقراطى" ***Trasformazione della democrazia*** (١٩٢١).

Peirce, Charles Sanders

تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤)

من مواليد كمبردج، ماساشوستس، لأسرة مثقفة من هارڤارد. أصبح أحد مؤسسى البراجماتية الفلسفية وأحد أكبر الفلاسفة تأثيرًا فى عصره، رغم انهيار مستقبله الأكاديمى كمحاضر للمنطق بجامعة چون هوپكنز فى ثمانينيات القرن التاسع عشر وانتهاء حياته فى فقر فى الريف. درس فى هارڤارد وبدأ يلقى المحاضرات وينشر الأوراق الفلسفية. هاجم ديكارت فى كتاباته الأولى إذ قال إن التجارب العلمية والملاحظة تحل محل الشك الديكارتى. أثرت آراؤه بشأن كيفية استجلاء المفاهيم وتعريفه للحقيقة بأنها ما يتفق عليه العقلاء، أثرت تأثيرًا شديدًا فى صديقه وليم چيمس ***William James***، الذى أصبح حامل مشعل البراجماتية. وقد فضّل بيرس أن يسمى نظريته "البراجماتيكية" ***pragmaticism***. له العديد من الكتابات فى المنطق والرياضيات.

Pitkin, Hanna Fenichel

حنا فينيكل پيتكين (١٩٣١ –)

من مواليد ألمانيا. هاجرت مع أسرتها وهى طفلة صغيرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية هربًا من قمع النازى. حصلت على الدكتوراه فى العلوم السياسية من جامعة كاليفورنيا ببيركلى، وعادت إليها بعد فترة قصيرة فى جامعة "وسكونسين" وبقيت هناك حتى وفاتها عام ٢٠٠٠. من أعمالها "مفهوم التمثيل" *The Concept of Representation* (١٩٦٧) و"ﭬيتجنشتاين والعدالة" *Wittgenstein and Justice* (١٩٧٢) و"الحظ امرأة: النوع والسياسة فى فكر نيكولو ماكياﭬيللى" *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Tought of Niccolo Machiavelli* (١٩٨٤) و"مفهوم حنا أرندت عن المجتمع" *Attack of the Blob: Hannah Arendet's Concept of the Social* (١٩٩٨). تجمع أعمالها بين نظرية التحليل النفسى والنظريات النسوية وتحليل اللغة العادية بأسلوب مثير وجذاب.

Plekhanov, Gyorgy

چيورچى پليخانوف (١٨٥٦ – ١٩١٨)

ولد بوسط روسيا وخاض المراحل الأولى من العمل العسكرى الذى تركه كما ترك معهد التعدين وراح يدرس أعمال الراديكاليين الروس مثل تشرنيشفسكى *Chernyshevsky* كما صاحب بعض الثوريين. انخرط فى سياسات شعبية معادية للقيصر *Anti-tsarist* حتى نفى لكى يتجنب السجن. لم يعد إلى روسيا إلا فى ١٩١٧. عاش فى مجتمع چنيف المنعزل حيث اعتنق الماركسية وراح ينشر رسالتها فى روسيا. كان يعتقد أن مستقبل روسيا متجه آنذاك نحو الثورة البروليتارية الاشتراكية – لكن مرورًا بحقبة برجوازية رأسمالية. أدى إصراره

على هذه الحقبة الوسيطة وعدم تقديره لقدرات طبقة الفلاحين الروس إلى صـــراع بينه وبين لينين والبولشفيك رغم أنه كان مرشدهم الأمين.

Qutb, Sayyid

سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)

من مواليد محافظة أسيوط بمصر. تلقى تعليمه الأول بمعهد دينى ثـــم درس العلوم وتاريخ الفن. بدأ حياته العملية ناقدًا أدبيًا وصحفيًا، كمـــا عمـــل بالتـــدريس. تنقسم كتاباته الدينية إلى مراحل اجتماعية وسياسية، حيث هناك فرق بين كتاباتـــه الأصولية فى المراحل الأخيرة وانخراطه فى القضايا الاجتماعيـــة فـــى المراحـــل الأولى. رغم ذلك يمكننا تتبع خيوط الاستمرارية فى فكره وعلامات تطوره بـــدءًا من أعمال مثل "الإسلام والعدالة الاجتماعية" و "معركة الإسلام والرأسمالية" إلـــى "معالم فى الطريق". أدت إقامته المؤقتة فى الولايات المتحدة الأمريكية فيمـــا بـــين ١٩٤٨ إلى ١٩٥١ إلى نقده لمادية الغرب. انضم إلى الإخوان المسلمين فى ١٩٥١ وكان مسئولا عن التنظيم والتخطيط الاستراتيجـــى بها. سجنته السلطات المـــصرية فى ١٩٥٤ وفى ١٩٦٥ عندما اتهم بالتخطيط ضد نظام جمال عبد الناصر؛ وأعدم فى ١٩٦٦. أثرت كتاباته فى أجيال النشطاء الإسلاميين.

Rawls, John

چون رولز (١٩٢١ - ٢٠٠٢)

ولد لأسرة غنية فى "بلتيمور" والتحق بجامعة پرينستون فى ١٩٣٩ وتـــأثر بـــ"نورمان مالكوم" ***Norman Malcolm*** فاهتم بالفلسفة. بعد الجامعـــة التحـــق بالجيش وخدم فى الپاسيفيك. عاد إلى پرنستون ليعد رسالة دكتـــوراه فـــى فلـــسفة الأخلاق وانتقل إلى كورنيل قبل أن يصبح أستاذًا للفلسفة فى جامعة هارڤارد فـــى ١٩٦٢. كانت نظرية العدالة التى وضعها أثناء تلك السنوات قد تبلورت فى كتـــاب

"نظرية عن العدالة" ***A Theory of Justice*** (١٩٧١) التى يراها الكثيرون أكثر أعمال الفلسفة السياسية فى القرن العشرين تأثيرًا، أدخلت أعماله الأخيرة تحسينات على النظرية كما فى كتاب "الليبرالية السياسية" ***Political Libralism*** (١٩٩٣) حيث يرى أن مبادئ العدالة يمكن أن يتبناها أناس لهم وجهات نظر دينية وفلسفية متباينة. أما كتابه "قانون الشعوب" ***The Law of Peoples*** (١٩٩٩) فهو الذى قدم النظرية إلى المجتمع العالمى.

Abd Al-Raziq, Ali

على عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦)

درس بالأزهر وأكسفورد وعمل قاضيًّا بالمحاكم الشرعية. أهم أعماله كتاب "الإسلام وأصول الحكم". بعد نشر هذا الكتاب لقى الكثير من النقد من قبل المؤسسة الدينية، حيث تورط الكتاب فى الانقسامات السياسية لعصره ووجد مساندة من حزب الأحرار الدستوريين الذي كان يعارض فكرة إحياء الخلافة وأن يكون ملك مصر هو الخليفة، لكن أحزابًا أخرى اتخذت موقفًا ناقدًا، كما مورست الضغوط السياسية لإخراج عبد الرازق من طائفة العلماء وعزله عن منصبه. أعيد إلى منصبه مرة أخرى لكن الأزمة التى مر بها أحبطته عن الانخراط فى الحياة الفكرية لعصره.

Reich, Wilhelm

ولهلم رايش (١٨٩٧ - ١٩٥٧)

عالم نفس من ڤيينا أدخل الأفكار الروائية فى أسلوب التحليل النفسى. وضع مبادئ علم النفس السياسى كجسر بين الفرويدية والماركسية لكنه نبذ فى النهاية كلا من منظمات التحليل النفسى والشيوعية. دخل بعد أن اخترع "عداد الأرجون"

"Orgone Box" فى مهاترات كثيرة مع منظمة الغذاء والدواء العالميــة والتــى أقامت دعاوى قضائية ضده وفشل فى دحض الاتهامات ومات فى سجن فيــدرالى. قدمت كتاباته فكرة التحرر الجنسى مما جعل لها جاذبية لدى القراء.

Rida, Rashid

رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)

من مواليد سوريا. تعلم فى مدارس ومعاهد دينية وعلمانيــة. انتقــل إلــى القاهرة فى ١٨٩٧وتتلمذ على الشيخ محمد عبده، تأثر بعلــم اللاهــوت التقليــدى وخاصة كتاب الغزالى "إحياء علوم الدين". انشغل بتحرير مجلة المنار ونشر أفكار محمد عبده وشرحها. كان من دعاة المحافظة فى المجال الاجتماعى كما يتضح من موقفه تجاه قضية حقوق المرأة والنقاش الذى أثاره المفكر المصرى قاســم أمــين، كما رفض أفكار على عبد الرازق عن فصل الدين عن السياسة. أهم أعماله كتــاب "الخلافة أو الإمامة العليا".

Ritchie, David George

ديــڤيد چورچ ريتشيه (١٨٥٣ - ١٩٠٣)

فيلسوف بريطانى مــن أســرة مــن الأكــاديميين ورجــال الــدين. درس الكلاسيكيات بجامعة أدنبره ثم بكلية باليول بأكسفورد وكان زميلا بكلية يسوع مــن ١٨٧٨. تأثر بكل من ت.هــ.جــرين *T.H.Green* وأرنولــد تــونبى ***Arnold Toynbee***. وفق ريتشيه فى سلسلة من الكتب بين المثاليــة الفلــسفية والنظريــة الثورية والنفعية لدعم تدخل الدولة فى أخلاقيات المواطنين. عُين فى ١٨٩٤ أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا بجامعة سان أنــدروز. أهــم كتبــه "الداروينيــة والــسياسة"

Darwinism and Politics (١٨٨٩) و"مبـــادئ التـــدخل الحكـــومى" *The Principles of State Interference* (١٨٩١) و"دارون وهيجـــل" *Darwin and Hegel* (١٨٩٣) و"الحقوق الطبيعية" *Natural Rights* (١٨٩٥) وكلهـــا أعمال أثرت فى الليبرالية الجديدة.

Rocco, Alferdo

ألفردو روكو (١٨٧٥ - ١٩٣٥)

أستاذ للقانون درّس فى العديد من الجامعات الإيطالية. وكـــان أهـــم منظـــر للرابطة القومية الإيطالية اليمينية الراديكالية فى ١٩١٤, إذ دافع عن أهداف "الدولة التعاونية" السلطوية الإمـــبريالية. اندمجت الرابطة مع الحزب الفاشى فـــى ١٩٢٣ وأصبح روكو أحد أهم مفكرى الفاشية. عمل وزيرًا للعدل من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٢. كان أهم من وضع "القوانين الممعنة فـــى الفاشـــية" *leggi fascistissimi* التـــى فرضت فى الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٢٨ لوضع حجر الأساس لمؤسسات الدولـــة الفاشية كما حددها فى كتابه *La transformazione dello stato* "تحول الدولة" أو *The Transformation of the State* (١٩٢٧).

Rosenberg, Alfred

ألفريد روزنبرج (١٨٩٠ - ١٩٤٥)

نشأ فى أسرة من الطبقة المتوسطة الدنيا بألمانيا فى ريقال (استونيا)، التـــى كانت آنذاك جزءًا من الإمبراطورية الروسية. اشتهر بكتاب *Der Mythus des zwanzinsten Jahrhunderts* "أسطورة القرن العشرين"أو *The Myths of*

the Twentieth Century (١٩٣٣), الذى شرح المبادئ الاشـتراكية القوميـة شرحًا فلسفيًّا مستفيضًا، وبفضل دعم الحزب بيع منه أكثر من مليون نسخة. وضعه هتلر على رأس الحزب لفترة قصيرة من ١٩٢٣ - ١٩٢٤ لكنه كان ينعت كتاباته بأنها خيالية وأحيانًا سخيفة. برز كمتخصص فى أمـور أوروبـا الـشرقية وأدار السياسة الألمانية للشرق المُحتل من ١٩٤١ إلى ١٩٤٤ وكانت إدارة غير ناجحـة. حكمت عليه محكمة نورمبرج بالإعدام.

Rowntree, Benjamin Seebohm

بنچامين سيبوم راونترى (١٨٧١ - ١٩٥٤)

كان مصلحًا اجتماعيًّا بريطانيًّا ورجل إحسان وباحثًا اجتماعيًّا. اهـتم بعمـل أسرته فى مجال تصنيع الشيكولاتة بشركة رونتري ، وكذا شـركة كـويكر، فـاهتم بأمور العمال وشئونهم وإنشاء مختلف صناديق الإحسان. اقترن اهتمامه بالعلاقـات بين العمال بدراسة أحوال الفقراء وطبيعة الفقر تحت تأثير تشارلز بـوت ***Charles Booth***. وكانت النتيجة كتابًا عن يـورك بعنـوان "الفقـر: دراسـة عـن حيـاة المدينة" *Poverty: A Study of town Life* (١٩٠١) تلاه أبحاث متابعة نـشرت فيما بين ١٩٤١ و ١٩٥١، كما انخرط فى خطط الإصلاح وإعادة البناء بعد الحرب العالمية الأولى وكتب عن الإدارة العلمية للعمال ودعم تطوير علم النفس الصناعى.

Roy, M. N.

م. ن. روى (١٨٨٧ - ١٩٥٤)

ولد بإقليم البنغال بالهند وأصبح وطنيًّا مناضلاً وسياسيًّا أصـوليًّا فـى سـن مبكرة. سافر إلى اليابان والصين بحثًا عن السلاح والدعم السياسى لحركة استقلال

الهند، واستخدم الكثير من الأسماء المستعارة حتى وصل إلى المكسيك حيث أسس الحزب الشيوعى. ذهب إلى موسكو بدعوة من لينين وسرعان ما تقلد مناصب كبيرة فى الكومنتيرن. حرصًا على حياته بعد وفاة لينين، عاد إلى الهند حيث ألقى القبض عليه وسجن لنشاطه الوطنى. وفى أعماله الكثيرة – التى كتب معظمها فى السجن – تناول المذاهب الماركسية والليبرالية والقومية والفاشية بالنقد ودافع عن المذهب الإنسانى المادى والديمقراطية الاجتماعية اللامركزية.

Russell, Bertrand (later Third Earl Russel)

برتراند راسل (إيرل راسل الثالث فيما بعد) (١٨٧٢ - ١٩٧٠)

فيلسوف وعالم منطق ورياضيات بريطاني بارز، أصبح كاتبًا وناشطًا فى القضايا السياسية والاجتماعية. حفيد رئيس الوزراء الفيكتورى لورد چون راسل (إيرل راسل الأول فيما بعد). درس بجامعة ترينيتى وكمبردچ وعارض دخول بريطانيا الحرب العالمية الأولى وقاد الحملات لصالح من يرفضون الخدمة العسكرية لأسباب دينية وأخلاقية، ففقد منصبه كمحاضر بجامعة ترينيتى على أثر ذلك، وزج به فى السجن بسبب مقال كتبه ظُن أنه تحريضى. رغم أنه كان متعاطفا مع حركة السلام فى العشرينيات، لم يتبن السلامية حتى ١٩٣٥. نشر كتاب "أى الطرق إلى السلام؟" ***Which Way to Peace?*** فى العام التالى لكنه لم يُعد نشره لأنه فى ١٩٤٠، عندما أنكر مبدأ الياسيفية أو السلام المطلق, أعلن أن دعوته إلى هذا المبدأ لم تكن دعوة مخلصة من البداية. دعا بعد ١٩٤٥ إلى التهديد النووى لإرغام الاتحاد السوڤيتى على القبول بكونفيدرالية بين الدول لكنه فيما بعد كان يثير الحملات ضد السلاح النووى البريطانى. مارس العصيان المدنى من خلال لجنة المائة وكانت جزءًا من حملة نزع الأسلحة النووية. سُجن مرة أخرى لفترة قصيرة فى ١٩٦١.

Sandel, Michael

مايكل ساندل (١٩٥٣ -   )

من أكبر دعاة النظرية السياسية "الجماعية". درس بجامعة "برانديز" ثم حصل على منحة للدراسة بكلية بايلول بأوكسفورد. وهناك كتب البحث الذى نشر فيما بعد بعنوان "الليبرالية وحدود العدالة" ***Libralism and the Limits of Justice*** (١٩٨٢) وهو تقييم نقدى للنظرية السياسية الليبرالية, وخاصة أعمال چون رولز ***John Rawls***. عاد إلى الولايات المتحدة للعمل بالتدريس وبعد عام واحد ببرانديز انتقل للعمل بالحكومة بهارفارد. نشر كتاب "سخط الديمقراطية" ***Democracy's Discontent*** (١٩٩٦) وهو محاولة لتقييم مبادئ الجمهوريين فى الفكر السياسى الأمريكى. فى الوقت الذى كان فيه محررًا مشاركًا فى النيو ريپبلك ***The New Republic***.

Sangnier, Marc

مارك سانچنييه (١٨٧٣ - ١٩٥٠)

ترك مستقبله فى الجيش ليصبح واعظًا للمبادئ المسيحية الاجتماعية فى ١٨٩٨. كان يملك قدرات تنظيمية ممتازة (بما فيها المجموعات الدراسية للشباب والعمال والنشرات ومختلف الصحف والمجلات والمؤتمرات وسلسلة من المحاضرات) حتى أصبح زعيمًا للحركة المنادية بالتعليم الجماهيرى العام التى عرفت باسم "سيلون" ***Sillon***. وجد نفسه فى صراع مع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أكثر من مرة بسبب نشاطه المكثف ومبادئه الديمقراطية. قدم فى كتابه "رابطة الجمهورية الحديثة" ***Ligue de la jeune république*** نقدًا لليمين الفرنسى وخاصة حركة ***Action Française*** بقيادة شارل مورا ***Charles Maurras***. بدءًا من ١٩١٩ كان عضوًا بالبرلمان. بدأ سلاميًّا ثم شارك فى

المقاومة ضد النازى فيما بعد. أعيد انتخابه للبرلمان فى ١٩٤٥ كما انتخب رئيسًا للحركة الجمهورية الشعبية *Mouvement Républicaine Populaire*.

Sartre, Jean- Paul

چان پول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠)

من مواليد باريس. أصبح أحد أبرز المفكرين الفرنسيين فى القرن العشرين, وشخصية بارزة فى الفكر اليسارى الفرنسى. درس بالمعلمين العليا فى باريس، ثم فى ألمانيا حيث استمع إلى محاضرات هايدجر ***Heidegger*** وهسرل ***Husserl***. عرف فى فترة ما بين الحربين كأديب وفيلسوف وجودى لكنه انخرط بعد الحرب العالمية الثانية فى القضايا السياسية مع نشأة مجلة الأزمنة الحديثة ***Les Temps Modernes*** فى ١٩٤٥ ، (حيث عمل رئيسًا للتحرير وكان من بين زملائه سيمون دى بوڤوار ***Simone De Beauvoir*** وموريس ميرلوبونتى ***Maurice Merleau-Ponty*** وريمون آرون ***Raymon Aron***). رغم أنه لم يكن عضوًا بالحزب الشيوعى فى أى وقت فإنه سانده من الخارج وكان على علاقة وثيقة به حتى منتصف الخمسينيات، لكن ردود فعل الشيوعيين الفرنسيين تجاه أحداث المجر وتجاه حرب الجزائر وكذلك تزمت الحزب فى مبادئه جعلته يبتعد عنه. ارتبط فى أواخر الخمسينيات بالتعديلية الموجودة بالماركسية الفرنسية. نشر المجلد الأول من "نقد العقل الجدلى" ***Critique of Dialectical Reason*** فى ١٩٦٠وهو جهد كبير للتوفيق بين القضايا الماركسية والالتزامات الوجودية. بعد أن تخلى عن مشروعه استمر فى الكتابة فى الموضوعات الجمالية والأدبية كما أصبح مثالا لليساريين المعادين للشيوعية فى ١٩٦٨. عانى انهيارًا شديدًا فى صحته الجسدية والعقلية فى العقد الأخير من حياته.

Schmitt, Carl

كارل شميت (١٨٨٨ - ١٩٨٥)

من مواليد "بلتنبرج" لأسرة كاثوليكية فرنسية- ألمانية من رينلاند الألمانية. انعكس البغض الشديد لليبرالية والاشتراكية الذى طغى على الفكر الكاثوليكى الذى نشأ فيه، على تطور فكره السياسى فيما بعد، وخاصة على اعتقاده بأن الأفكار السياسية دائمًا ما تنبع من انتماء دينى أعمق. التحق فى السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى بجامعة برلين لدراسة القانون وتخرج عام ١٩٠٧ كما درس بجامعتى ميونخ وستراسبورج. قام بعد الحرب بتدريس القانون من ١٩٢٢ إلى ١٩٢٨ فى الجامعة الكاثوليكية فى بون، وكان فى هذه الفترة مستشارًا لحزب الوسط فى "رينلاند" وكاتم أسرار رجل البرلمان الكاثوليكى هينرش برونج ***Heinrich Brüning*** الذى عينه الرئيس هندينبرج ***Hindenburg*** مستشارًا فى ديسمبر ١٩٢٩. رغم أنه كان يحظى بشعبية كبيرة بين النازيين ومن يساندونهم لأن فلسفته كان يمكن أن تستخدم لدعم المبادئ النازية، فإنه فقد هذه الشعبية بسبب تأكيده الدائم لأهمية القانون, الأمر الذى نفرت منه الأيديولوجية النازية التى لا تعرف سوى سياسة الدماء. أُغفِل فكر شميت لسنوات طوال بعد الحرب العالمية الثانية بسبب ارتباطه بالنازية، والمفارقة أن إحياء الاهتمام بهذا الفكر فى الثمانينات يرجع إلى مفكرى اليسار الراديكاليين الذين وجدوا فيه إلهامًا لنقد الديمقراطية الليبرالية.

Schopenhauer, Arthur

آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)

من مواليد "دانزيج" لأسرة غنية كانت تعمل بالتجارة. لم يستطع أن يحقق المستقبل الأكاديمى الذى كان يعد به نبوغه الباكر. فى عشرينيات القرن التاسع

عشر كان يلقى المحاضرات فى برلين فى الوقت نفسه الذى كان هيجل يلقى فيه محاضراته، لكنها لم تجتذب أى طلاب فآثر العزلة فى فرانكفورت من ١٨٣٣ حتى وفاته. تأثر شوبنهاور بكانط وأفلاطون وبالهندوسية ثم البوذية. نشر أكبر أعماله وأهمها "العالم إرادة وتمثلا" ***Der Welt als Wille und Vorstellung*** (***The World as Will and Representation***) لأول مرة فى ١٨١٨ وتبعه مجلد تكميلى فى ١٨٤٤. قال فى هذا الكتاب إن كانط كان على حق فى تأكيد أهمية العقلانية لكنه لم يستطع أن يقدر قوة الدوافع غير العقلانية أو الأنانية التى تحكم سلوك معظم الناس، وأن المرء يمكنه أن يبحث عن لحظات من التجربة اللاإرادية حيث يستطيع أن يرى بوضوح ويتأمل الأفكار الدائمة على أساس من الواقع والحقيقة كما يفعل الفنان، وإلا فسوف تكون العاطفة هى الأمل الوحيد للخُلق – على عكس ما كان كانط يرى.

Sen, Amartya

أمارتيا سن (١٩٣٣ –   )

من مواليد البنغال. درس بجامعتى كالكوتا وكمبردج واشتهر بأعماله فى مجال اقتصاديات الرفاهة. أتبع دراسته عن نظرية الاختيار الاجتماعى "الخيار الجمعى والرفاهة الاجتماعية" ***Collective Choice and Social Welfare*** (١٩٧٠) عدة مقالات وكتب عن اللامساواة وعن الفقر بما فى ذلك كتاب "عن اللامساواة الاقتصادية" ***On Economic Inequality*** (١٩٧٣) و "إعادة معرفة اللامساواة" ***Inequality Reexamined*** (١٩٩٢). كان الدافع وراء بعض هذه الأعمال خبرته الشخصية فى مجاعة البنغال عام ١٩٤٣، التى انعكست فى كتابه "الفقر والمجاعات" ***Poverty and Famines*** (١٩٨١). قام بتدريس الاقتصاد بجامعات دلهى وأكسفورد وهارفارد وهو الآن أستاذ بكلية ترينيتى بكمبردج. حصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد عام ١٩٩٨.

Shariati, Ali

علی شریعتی (١٩٣٣ - ١٩٧٧)

من مواليد خراسان شمال شرقى إيران. أكمل تعليمه الأساسى فـــى مدينـــة "مشهد"، ثم أكمل الدكتوراه عن الدراسات الإسلامية فى العــصور الوســطى فـــى السوربون. فى باريس ألِف فكر چان پول سارتر ***Jean-Paul Sartre*** وچـــورچ جورڤتش ***Georges Gurevich*** وچاك بيرك ***Jacques Berque*** وانخرط فـــى الحركات الليبرالية، كما شارك تحديدًا فى صحف حركة المقاومة الجزائرية، وفـــى الحركة التى عارضت حكم الشاه فى إيران. بعد عودته إلى إيران، فـــى ١٩٦٦ ، بدأ يلقى المحاضرات فى جامعة المشهد. لقيت محاضراته شــعبية لـــدى الطلبـــة لمحتواها الأصولى لكنها أثارت حفيظة الحكومة وسرعان ما فصل مـــن وظيفتـــه. التحق بحسينية طهران وهى معهد للدراسات الدينية، واجتذبت دروســـه وأحاديثـــه عددًا كبيرًا من الشباب. تأثر بالكتابات الماركسية وإن انتقدها بسبب موقفهـــا مـــن الدين، وعبَّر عن ذلك فى كتابه "الماركسية ومغالطات غربية أخـــرى" ***Marxism and other Western Fallacies***. وقد سجنه نظام الشاه عدة مرات. سُمح لـــه فى ١٩٧٧ أن يترك إيران إلى بريطانيا حيث مات فور وصوله ويُعتقد أن جهـــاز المخابرات السرى الإيرانى "الساڤاك" كان وراء موته. قام النظام الثورى الإسلامى بتهميش أعماله لكن أفكاره لازال لها صدًى كبير بين المثقفين الإيرانيين.

Sheppard, H. R. L. (Dick)

هـــ.ر.ل. شيـــپارد (ديك) (١٨٨٠ - ١٩٣٧)

أكبر السلاميين فى بريطانيا فى الثلاثينيات. ابن رجل ديـــن فـــى الكنيـــسة الملكية فى "وندسور" ، تعلم بـــ"مالبورج" وكمبردچ وكان رجل دين أنجليكانى أنيقًا له علاقات جيدة بلندن وأصبح مشهورًا على المـــستوى الـــوطنى عنـــدما أصـــبح

برنامجه "سان مارتين فى الحقول" ***St Martin-in-the-Fields*** أول ما بُث على إذاعة بى. بى. سى. الوليدة. كان يمتلك جاذبية شخصية قوية لكنه كان يعانى من داء الربو وزواج غير سعيد. أعلن أنه من المنادين بالسلام فى ١٩٢٦ رغم أنه لم يطلق نداءه من أجل "عهود السلام" حتى ١٩٣٤. نشر كتاب "نحن نقول لا" ***We Say "No"*** فى ١٩٣٥ وأسس اتحاد عهد السلام فى العام التالى. توفى فجأة فى ١٩٣٧ بعد أن انتخبه طلاب جامعة جلاسكو رئيسًا للجامعة.

Shiva, Vandana

ڤندانا شيڤا (١٩٥٢ -)

عالمة غابات ومنظرة نسوية هندية فى مجال البيئة، ومديرة مؤسسة أبحاث العلوم والتكنولوچيا وسياسة الموارد الطبيعية التى يشرف على الزراعة المستدامة وتنمية العالم الثالث، كما تعمل مرشدة لشئون البيئة فى شبكة العالم الثالث، التى تنادى بانخراط الناس وخاصة النساء فى قضايا التنمية والزراعة والمساواة فى توزيع الموارد العالمية. عضو نشط فى حركة "شيبكو" ***Chipko*** البيئية النسوية، التى تضع المرأة فى مواجهات حية مع من يستخرجون الموارد الطبيعية بأساليب استغلالية لا تُبقى عليها. لها أربعة عشر كتابًا منها "البقاء على قيد الحياة: المرأة والبيئة والتنمية فى الهند" ***Staying Alive: Women, Ecology and Development in India*** (١٩٨٨) و"عنف الثورة الخضراء" ***The Violence of the Green Revolution*** (١٩٩١).

Simmel, Georg

جيورج سيمل (١٨٥٨ - ١٩١٨)

عالم اجتماع وفيلسوف من أسرة يهودية ثرية. قضى طفولته فى قلب برلين فى فترة كانت فيها المدينة آخذة فى النمو التجارى والحضرى. بعد أن درس

الفلسفة والتاريخ بجامعة برلين أصبح مدرسًا ومن ثم أستاذًا مساعدًا في ١٩٠١. ولكونه يهوديًا وليبراليًا بقى سيمل بمعزل عن الحياة الأكاديمية الألمانية رغم مساندة ماكس ڤيبر ***Max Weber*** له. تأكدت ثروته من خلال ميراثه، لكن طموحاته العملية أحبطت رغم شهرته الواسعة. لم يستطع أن يحصل على أستاذية كاملة في جامعة ستراسبورج إلا في ١٩١٤. تغطى أعماله الكثير من المجالات من تحليل أفكار كانط إلى علم الجماليات إلى فلسفة العلوم الاجتماعية ثم الأبحاث الاجتماعية في طبيعة الاقتصاد الحديث في المدن والتجارة. الموضوع الرئيسي الذى يجمع بين أعماله الفلسفية والاجتماعية هو اهتمامه بالعلاقة بين الفردانية والمجتمعية ***Vergesellschaftung***. أفضل أعماله كتاب "فلسفة النقود" ***Philosophy of Money*** الذى نشر فى عام ١٩٠٠. كتب العديد من المقالات المؤثرة مثل "المدينة الكبيرة والحياة العقلية" ***Metropolis and Mental Life*** (الذى كان له أثر كبير في علم الاجتماع المدينى). يمتد أثر علم الاجتماع لديه إلى الفلسفة من خلال هسرل وهايدجر وإلى علم الاجتماع الرئيسى (من خلال أعمال إيرڤينج جوفمان ***Erving Goffmann*** مثلا). أنشأ (مع فرديناند تونيس ***Ferdinand Tönnies*** وماكس ڤيبر ***Max Weber***) الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع. توفى بسرطان الكبد في ١٩١٨.

Sorel, Georges

چورچ سوريل (١٨٤٧ - ١٩٢٢)

من مواليد شربورج بفرنسا. كان عالمًا يؤمن بالشك المنهجي وبالأخلاقيات ويدافع عنها بشدة كما يدافع عن نقابية الطبقات العاملة ضد الأحزاب الاشتراكية السائدة التى كان يرى أنها فاسدة. درس الهندسة والمعدات وعمل فى الحكومة الفرنسية حتى ١٨٩٣ عندما استقال ليتفرغ للتأليف والنشر. حاول أن يرسى خلقًا

اشتراكيًا يلهم العاطفة والإرادة متأثرًا ببرجسون ***Bergson*** ثم بفكرة نيتشه عن إعادة النظر فى كل المبادئ. عندما سئم الأفكار الإصلاحية لليسار، غازل حركة العمل الفرنسية الفاشية، وعندما اندلعت الحرب سئم اليمين أيضًا وعاد ينادى بالفعل الفوضوى النقابى الذى تقوم به البروليتاريا. أثر فكر سوريل فى المشاعر والأخلاقيات الاشتراكية لدى المفكرين من سائر الاتجاهات الفكرية والسياسية.

Soroush, Abdolkarim

عبد الكريم سوروش (١٩٤٥-   )

من مواليد طهران. حصل على الدكتوراه فى الصيدلة من جامعتها، كما درس فى جامعة لندن. أسهم فى بداية حياته العملية فى التنمية الأيديولوچية للجمهورية الإسلامية. عُين عضوًا فى مجلس الشورى للثورة الثقافية, وهو المنصب الذى استقال منه فيما بعد. كان فى التسعينيات من أكبر منتقدى النظام. مازالت محاضراته العامة تجتذب جمهورًا كبيرًا فى إيران وإن كانت محل معارضة شديدة من الجماعات المتطرفة مثل أنصار حزب الله. من أعماله: "الفلسفة غير العلمية للتاريخ" ***Non-Scientific Philosophy of History*** (١٩٧٨) و "محاضرات فى الأخلاق والعلوم الإنسانية" ***Lectures on Ethics and Human Sciences*** (١٩٨٧) و"العقلانية والقناعة الدينية" ***Intellectualism and religious Conviction*** (١٩٨٨). أهم أعماله "اتساع المعرفة وانكماش التأويل فى نظرية الشريعة" ***The Hermeneutical Expansion of Knowledge and Contraction of the Theory of Shari'ah*** الذى يقدم إعادة تقييم للشريعة فى ضوء تطور الأفكار التاريخية والعلوم الاجتماعية.

Stalin, Joseph (Iosif Vissarionovic Dzhugashvili)

چـــوزيف ستالين (١٨٧٩ - ١٩٥٣)

واحد من القادة البولشفيك القلائل قبل الثورة الذين ولدوا لأسرة فقيرة. درس ليصبح قسًّا لكنه فُصل من منصبه فى ١٨٩٩بسبب نشاطاته الثورية. أصبح ثوريًّـــا محترفًا عندما انحاز إلى لينين بعد انشقاق حزب العمل الـــديمقراطى الاشـــتراكى الروسى فى ١٩٠٣، وفى ١٩١٢ أصبح محررًا لجريدة پراڤـــدا ***Pravda***. عـــين مفوضًا لشئون الجنسيات فى ١٩١٧ وبدءًا مـــن ١٩٢٢ كـــان ســـكرتيرًا للحـــزب الشيوعى للاتحاد السوڤيتى وبقى فى هذا المنصب حتـــى وفاتـــه. عُـــين بالمكتـــب السياسى للحزب وأصبح مفوضًا للجنة العمال والفلاحين لكن لينين انتقده بشدة فـــى شهادته عام ١٩٢٣. استخدم ستالين نفوذه الإدارى لكى يعزل المنافسين لـــه علـــى زعامة الحزب بعد وفاة لينين حيث عزل كلا من اليسارى (تروتـــسكى ***Trotsky***) واليمينى (بوخارين ***Bukharin***). ثم بدأ حملة التطهير الكبرى فـــى الثلاثينيـــات، بينما راح فى الوقت نفسه يحول الزراعة من الملكية الخاصة إلى الملكية الجماعية دافعًا بالبلاد إلى التصنيع – مكبدًا الفلاحين والعمال أعباء باهظة. كان قائدًا عامًّـــا للجيش السوڤيتى المنتصر فى الحرب العالمية الثانية وإليه يرجع الفضل فى إرساء الشيوعية فى كل من أوروبا الشرقية والصين. كان رمزًا للحرب الباردة ومن ثـــم أدين بشدة لكونه دكتاتورًا ظالمًا. من ضمن أعماله الكبـــرى "الماركـــسية وقـــضية القوميـــة والاســـتعمار" ***Marxism and the National and Colonial Question*** (١٩١٢), "مشكلات اللينينيـــة" ***Problems of Leninism*** (١٩٢٦), "عـــن الـــديالكتيك والماديـــة التاريخيـــة" ***On Dialectics and Historical Materialism*** (١٩٣٨), و"المشكلات الاقتـــصادية للاشـــتراكية فـــى الاتحـــاد السوڤيتى" ***Economic Problems of Socialism in the USSR*** (١٩٥٢).

Strauss, Leo

ليو شتراوس (١٨٩٩ - ١٩٨٦)

نشأ فيما يصفه بأنه "بيت يهودى محافظ - أو بالأحرى أرثوذوكسى - فـــى إحدى المقاطعات الريفية فى ألمانيا". حصل على الدكتوراه من جامعة هامبورج فى ١٩٢١. ترك ألمانيا فى ١٩٣٨ هربًا من نظام النازى مهاجرًا إلى الولايات المتحدة حيث قام بتدريس العلوم السياسية والفلسفة بالمدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعيـــة. انتقل إلى جامعة شيكاغو فى ١٩٤٩، مساعدًا لروبرت مينارد هتـــشينز ***Robert Maynard Hutchins***، وبعد تقاعده من الجامعة فى ١٩٦٨ عمـــل بالتـــدريس بجامعتى كاليفورنيا وميريلاند حيث بقى فى الأخيرة حتى وفاتــه. كـــان مدرسًـــا ومحاضرًا موهوبًا ذا تأثير كبير فى مفكرين مثل والتـــر بيرنـــز ***Walter Berns*** وجون پورتر إيست ***John Porter East*** ودانت چيرمينـــو ***Dante Germino*** وهارى ف.چافا ***Harry V.Jaffa*** و ويلمـــور كنـــدال ***Willmoore Kendall*** ووليام إ.بكلى الإبن ***William E.Buckley Jr.***.

Sturzo, Luigi

لويچى ستـــرزو (١٨٧١ - ١٩٥٩)

كان قسًا كرس نفسه للقضايا الاجتماعية بعد صدور المرسوم البابوى العـــام ***Rerum novarum*** (١٨٩١) واندلاع أعمال الشغب بين الفلاحين وعمال مناجم الكبريت فى منطقته المحلية صقلية. شارك منذ الصغر فى المنظمات الكاثوليكيـــة ذات الأصل الـــديمقراطى المـــسيحى (جمعيـــات الفلاحـــين والبنـــوك الزراعيـــة والتعاونيات)، كما كان عمدة لبلدته الأصلية كالتاجينور مـــن ١٩٠٥ إلـــى ١٩٢٠. أسس الحزب الشعبى الإيطالى فى ١٩١٩ ليكون حزبًا غير عقائـــدى للكاثوليـــك,

وظل رئيسًا له حتى ١٩٢٣ عندما أرغمه الڤاتيكان على الاستقالة نتيجة معارضته لموسولينى. أدت معاداته للفاشية إلى نفيه فيما بين ١٩٢٥ و ١٩٤٦، إلى لندن أولا ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وعندما عاد إلى إيطاليا استأنف نشاطاته السياسية لكن خارج الحزب الديمقراطى الاشتراكى. قام فى ١٩٥٢ بمحاولة فاشلة لتكوين تحالف "يمين – وسط" أثناء انتخابات المجلس فى روما.

Sun Yat-Sen

صن يات سن (١٨٦٦ - ١٩٢٥)

ولد بالصين وقاد ثورة ١٩١١ التى أطاحت بأسرة "كينج" ***Qing*** المالكة وأعلن الجمهورية. كان شديد الوطنية، ما جعله يحاول توحيد الشعب الصينى الذى قال عنه ذات مرة إنه "مسطح من الرمال الرخوة"، ليكون شعبًا قادرًا على الصمود أمام القوى الأوروبية التى كثيرًا ما حاولت امتلاك بلاده. أكد فى كتاباته "المبادئ الثلاث للشعب" وهى الوطنية والديمقراطية والاشتراكية (التى استبدلها مؤخرًا بمبدأ "الحياة للجميع" غير الأيديولوچى تحت تأثير شانج كاى شيك ***Chiang Kai-Shek***). رغم أنه لم يكن شيوعيًا فإن الشيوعيين وغير الشيوعيين يرونه من أهم مؤسسى الصين الحديثة.

Tagore, Rabindranath

رابيندرانات طاغور (١٨٦١ - ١٩٤١)

من مواليد كالكوتا بالهند. درس القانون بإنجلترا وأدار ممتلكات أسرته لنحو عقدين من الزمان. أسس فى ١٩٠١ مدرسة شانتينيكتان ***Shantiniketan*** التى

كانت تجمع ما بين التقاليد الثقافية الهندية والشرقية والغربية ثم أضاف إليها فيما بعد جامعة ڤيشوا باهاراتى ***Vishwa Bharati***. كان شاعرًا وروائيًّا وفنانًا وموسيقيًّا موهوبًا وكان له أثر عظيم فى الأدب الهندى. حصل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩١٣ وكان أول آسيوى يحظى بمثل هذا التكريم. جمع فى أعماله الأدبية والفلسفية بين النظرة الجمالية والروحية والحساسية للبيئة. وهو الشاعر الذى سطر كلمات النشيدين الوطنيين لكل من الهند وبنجلادش.

Tawney, Richard Henry

ريتشارد هنرى تاونى (١٨٨٠ - ١٩٦٢)

منظر اجتماعى ومؤرخ واشتراكى بريطانى. درس الكلاسيكيات بأكسفورد وأصبح زميلا فى "باليول". نُشرت له كتابات فى التاريخ الاقتصادى والزراعى الحديث وكان فى الوقت نفسه ناشطًا فى مجال الإصلاح الاجتماعى وخاصة تعليم العمال الكبار. عمل فى لجنة صناعات الفحم (١٩١٩) ومن خلالها فهم وطور نظرة الاتحاد التجارى، ثم انخرط فى سياسات حزب العمال. تميزت اشتراكيته بالطابع الأخلاقى والمسيحى حيث ركز على مشكلات عدم المساواة الاجتماعية والمادية فى أعمال مميزة مثل "المجتمع الاستحوازى" ***The Acquisitive Society*** (١٩٢١) و "المساواة" ***Equality*** (١٩٣١). طور أفكاره من خلال الكتابات الكثيرة للصحافة التقدمية. أشهر دراساته التاريخية "الدين وصعود الرأسمالية" ***Religion and the Rise of Capitalism*** (١٩٢٦).

Taylor, Charles

تشارلز تيلور (١٩٣١ -   )

من مواليد مونتريال. درس بجامعتى ماكجيل وأكسفورد وظل يتنقل بينهما طيلة حياته المهنية. انعكس اهتمامه بفلسفة العلوم الاجتماعية فى عملية "تفسير السلوك" ***The Explanation of Behaviour*** (١٩٦٤) و "التفسير وعلوم الإنسان" ***Interpretation and the Sciences of Man*** (١٩٧١) حيث دافع عن التفسير التأويلى فى مقابل التفسير السببى للفعل الإنسانى ووضع بعض الأسس للفلسفة السياسية المجتمعية. فى الستينيات سعى ليكون له مستقبل سياسى نشط فانضم إلى "الحزب الديمقراطى الجديد" اليسارى فى كندا، وحاول أربع مرات دخول الانتخابات الفيدرالية فيما بين ١٩٦٢ و١٩٦٨ لكنه فشل. كان مفكرًا مؤثرًا فى النقاشات التى دارت بخصوص كويبيك ***Quebec*** ومستقبل الدستور فى كندا. من أعماله الفلسفية الأخيرة "هيجل" ***Hegel*** (١٩٧٥) و"مصادر الذات" ***Sources of the Self*** (١٩٨٩) وهو محاولة جادة لتقصى جذور المفهوم الغربى الحديث عن النفس والأخلاقيات المرتبطة بها.

Titmuss, Rihard Morris

ريتشارد موريس تيتموس (١٩٠٧ - ١٩٧٣)

منظر اجتماعى وسياسى بريطانى. عمل فى بداية حياته فى شركة تأمين واهتم بإحصاءات السكان ونشر كتاب "الفقر والسكان" ***Poverty and Population*** فى ١٩٣٨. ذاع صيته عالميًّا من خلال تأريخه للحرب العالمية الثانية فى كتاب "مشكلات السياسة الاجتماعية" ***Problems of Social Policy*** (١٩٥٠). رغم أنه لم يكن لديه مؤهلات أكاديمية، عيّن رئيسًا للدائرة الاجتماعية بدءًا من ١٩٥٠. أسهمت كتاباته التالية فى نظرية دولة الرفاهة وتطبيقاتها كما

أسهمت فى الفكر الديمقراطى الاجتماعى البريطانى وخاصة دعوته إلى الإيثار وحرية الاختيار بالإضافة إلى المسئوليات الجماعية. ظهرت تلك الافكار فى كتابه "علاقة الهبة: من دماء البشر إلى السياسة الاجتماعية" ***The Gift Relationship; from Human Blood to Social Policy*** (١٩٧٠).

Tolstoy (or Tolstoi), Count Leo (or LEV)

الكونت ليو تولستوى (١٨٢٨ – ١٩١٠)

روائى روسى تحول إلى الكتابة الأخلاقية وأصبح أكثر كتاب العالم السلاميين تأثيرًا فى أواخر القرن التاسع عشر. كان شابًّا أرستقراطيًّا عابثًا ثم أصبح ضابطًا بالجيش وخدم فى "سيباستيبول" أثناء حرب القرم وتحول إلى روائى كبير اشتهر شهرة واسعة بفضل رائعتيه "الحرب والسلام" ***War and Peace*** و "آنا كارينا"***Anna Karenina***. تبنى فى أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر وجهة نظر كمالية ***Perfectionist*** عن المسيحية تتضمن الدفاع عن السلامية التى لا تُعمل القوة، كما هو واضح فى كتابه "معتقداتى" ***What I Believe*** و"مملكة الله بداخلك" ***The Kingdom of God Is Within You***.

Toniolo, Giuseppe

چيوسيپى تونيولو (١٨٤٥ - ١٩١٨)

ولد وتربى فى أسرة من الليبراليين المعتدلين لكن فى بيئة شديدة التدين. درس وقام بالتدريس فى جامعة "بادوا". كان أستاذًا للاقتصاد بالجامعة فيما بين ١٨٧٩ و١٩١٧وبالتالى فهو من أشد المفكرين تأثيرًا فى الحركة الكاثوليكية الإيطالية فى مطلع القرن. أسس الاتحاد الكاثوليكى فى ١٨٨٩وفى ١٩٠٦ أصبح رئيسًا للاتحاد الشعبى الذى كان نواة لحزب كاثوليكى. بسبب اهتمامه الكبير بالأنشطة الاجتماعية والدراسية، وليس بالأنشطة السياسية المباشرة، كان لديه

اهتمام كبير بعلم الاجتماع. كانت الجمعية الدولية للعلوم الاجتماعية التى أنشئت فى ١٨٩٣ أحد أهم مصادر علم الاجتماع المستوحى من الكاثوليكية.

Treitschke, Heinrich Von

هينرش ڤون تريتشكيه (١٨٣٤ - ١٨٩٦)

مؤرخ ألمانى ورئيس تحرير الكتاب السنوى البروسى ***Prussian Year-Book***. ولد فى "درسدن" ودرس التاريخ والقانون الدستورى والاقتصاد ببون وليبزيج وتوبنجن وهايدلبرج. عمل بالتدريس فيما بين ١٨٥٩ و١٨٦٣ فى جامعة ليبزيج ثم فرايبرج وعيُن أستاذ كرسى بجامعة كيل فى ١٨٦٦ ثم انتقل إلى كرسى آخر فى هايدلبرج بعد ذلك بعام واحد، ثم إلى برلين فى ١٨٧٣ حيث خلف ليوپولد ڤون رانكه ***Leopold von Ranke*** فى ١٨٨٦كمؤرخ رسمى لدولة بروسيا. وفى أعماله التاريخية والسياسية (كان عضوًا فى ***Reichstag*** من ١٨٧١ إلى ١٨٨٤). تبنى تريتشكيه – وكان ليبراليًا فى يوم من الأيام – موقفًا ألمانيًّا قوميًّا معاديًا للاشتراكية. على عكس الأسلوب الليبرالى البريطانى حيث يتم فهم الليبرالية باعتبارها تحررًا من سلطة الدولة فإن ترتشكيه قد وضع فكرة ألمانية عن الحرية داخل الدولة. فى سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته أصبح نصيرًا للإمبريالية الألمانية وأثارت كلماته المعادية للسامية مثل "اليهود هم حظنا العاثر" نقاشات حادة. أهم أعماله مؤلف ضخم من خمسة مجلدات عن تاريخ ألمانيا فى القرن التاسع عشر.

Trotsky, Leon (Lev Davidovich Bronstein)

ليون تروتسكى (ليڤ ديڤيدوڤتش برونشتاين) (١٨٧٩ - ١٩٤٠)

من مواليد أوكرانيا لأبوين يهوديينِ ثريين. أصبح ديمقراطيًّا اشتراكيًّا ثوريًّا فى الثامنة عشرة متخذاً اسم تروتسكى كاسم شهرة له. بعد ذلك بعامين وفى ١٨٩٨

تم إلقاء القبض عليه وأرسل إلى سيبريا، وفى ١٩٠٢ هرب إلى لندن حيث التقى لينين، وبعدها بثلاث سنوات عاد إلى روسيا. كان له دور مشهود فى ثورة ١٩٠٥ التى تم إحباطها. تم إلقاء القبض عليه مرة أخرى لكنه هرب فى ١٩٠٧ إلى أوروبا حيث عاش عشر سنوات فى المنفى ككاتب ومنظر ثورى. عندما خلع الإمبراطور فى ١٩١٧ عاد إلى روسيا ليساعد البولشفيك فى السيطرة على الدولة فى ثورة نوفمبر. أثناء الثورة المضادة "البيضاء" (١٩١٨ - ١٩٢٠) نظم وقاد الجيش "الأحمر". كان مفكرًا وخطيبًا فذًّا وبالتالى أثار غضب ستالين - غريمه الأساسى الذى خلف لينين. كاد له ستالين وتسبب فى إقصائه عن الحزب الشيوعى فى ١٩٢٧ ثم نُفى إلى آسيا الوسطى السوفيتية ومنها هرب ليعيش فى تركيا والنرويج والمكسيك. كان تروتسكى مناديًّا باليسارية الشديدة وبـ"الثورة الدائمة" - التى تعارض برنامج ستالين "للاشتراكية فى دولة واحدة"؛ ومن ثم كان ناقدًا لاذعًا لستالين حتى إنه اتهمه بـ"خيانة" الثورة الروسية والانحراف عن مسار ماركس/لينين. اغتيل بوحشية فى المكسيك فى ١٩٤٠ على يد أحد عملاء ستالين السريين. من أهم أعماله "مهامنا السياسية" *Our Political Tasks* (١٩٠٤) "ثورتنا" *Our Revolution* (١٩١٨) "الإرهاب والشيوعية" *Terrorism and Communism* (١٩٢٠) "لينين" *Lenin* (١٩٢٤) "الثورة الدائمة" *Permanent Revolution* (١٩٣٠) "تاريخ الثورة الروسية" *History of the Russian Revolution* (١٩٣١ - ١٩٣٣) "خيانة الثورة" *The Revolution Betrayed* (١٩٣٧) و"حياتى" *My Life* (١٩٢٩).

Tzara, Tristan

تريستان تزارا (١٨٩٦ - ١٩٦٣)

من مواليد "موينستى" برومانيا. كان هو المحرك الأساسى لحركة "دادا" العدمية العنيفة التى ظهرت فى زيوريخ أثناء الحرب العالمية الأولى. نقل مسرحه

إلى باريس فى ١٩٢٠حيث نافس سوريالية أندريه بريتون ***André Breton*** على ريادة الحركات الطليعية ثم أصبح هو نفسه سورياليًا فى ١٩٢٩. بالإضافة إلى البيانات الكثيرة التى كتبها لحركة دادا، كتب الشعر وكان من أهم ما نشر "خمس وعشرون قصيدة"***25 poèmes*** (١٩١٨) و"شبه رجل" ***L'homme approximatif*** (١٩٣٠). كان ممن عملوا على التوفيق والربط بين السوريالية والحزب الشيوعى الفرنسى الذى انضم إليه فى ١٩٣٦. بعد الحرب كتب المزيد من الدواوين الشعرية. دفن بالقرب من بودلير ***Baudelaire*** فى كنيسة مونپارناس فى باريس.

Voegelin, Eric

إيريك ڤوجلين (١٩٠١ - ١٩٨٥)

من مواليد كولون وتعلم بڤيينا ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية فى ١٩٣٨ وهناك قضى معظم حياته. عاد إلى ميونخ كأستاذ للعلوم السياسية فيما بين ١٩٥٨ و١٩٦٦. رغم أنه اعتمد على الفكر الميتافيزيقى والظاهراتى الأكثر تأثيرًا فى أوروبا أكثر منه فى الحياة الفكرية الأنجلو أمريكية, فإن تأثيره على مجموعة مختارة من الدارسين الأمريكيين (من بينهم فرانك ماير ***Frank Meyer*** وإيليس ساندوز ***Ellis Sandoz***) كان كبيرًا. أما نقاده – على النقيض – فيرون أن محاولته لتقديم العقلية الأيديولوچية للعالم الغربى الحديث باعتبارها شكلا علمانيًّا من الهرطقة الروحية التى سادت الحياة فى الغرب فى القرون الأولى من ظهور المسيحية، يرون أنها – فى أفضل الأحوال شديدة التبسيط، أو فى أسوأ الأحوال غير قابلة للتصديق كلية. لكن ذلك كله يأتى بمثابة اعتراف بمدى عمق دراساته الفلسفية والتاريخية. توفى فى ستانفورد بكاليفورنيا عام ١٩٨٥.

Wallas, Graham

جراهام والاس (١٨٥٨ - ١٩٣٢)

ولد لأسرة متدينة من دورام ***Durham*** بإنجلترا وكان شخصية أكاديمية نابغة. عرف بدراساته السيكولوچية للسياسة. درس فى أكسفورد وتأثر بچون راسكين ***John Ruskin*** وانجذب إلى الاشتراكية الفابية وكان عضوًا بقيادة الفابيين من ١٨٨٦ إلى ١٩٠٤. عمل مدرسًا بمدرسة لندن للاقتصاد وأصبح أول أستاذ للعلوم السياسية بها فى ١٩١٤. جاء أكبر أعماله "الطبيعة الإنسانية فى السياسة" ***Human Nature in Politics*** (١٩٠٨) بالواقعية العلمية والسياسية إلى أنظار الديمقراطية الصناعية. اعتمد فكره على الفيلسوف البراجماتى الأمريكى وليام چيمس ***William James*** لكى ينقد العقلانية الرياضية لدى المفكرين السياسيين فى القرن التاسع عشر وخاصة چيرمى بنتام ***Jeremy Bentham*** ولكى يحول الانتباه إلى العناصر غير العقلانية وغير الإدراكية فى السياسة. أصبح هذا العمل بيانًا لعلماء السياسة الأمريكيين مثل تشارلز مريام ***Charles Merriam*** الذى كان يتطلع إلى علم سياسى "سلوكى" كما كان يتطلع إليه أيضًا منتقدو المبادئ الكلاسيكية للمواطنة الديمقراطية شأن تلميذه والتر ليبمان ***Walter Lippmann***. حاول فى عمله التالى "المجتمع العظيم" ***The Great Society*** (١٩١٤) استعادة العقلانية لتساعد فى إعادة تنظيم المجتمع. أسهمت أفكاره وآراؤه عن النظم السياسية الكائنة والممكنة فى حياته السياسية، وخاصة مجلس مدينة لندن ومجلس مدرسة لندن.

Walzer, Michael

مايكل ڤالتسر (١٩٣٥ -)

درس بجامعتى برانديز وهارڤارد وعمل بالسلك الأكاديمى فى برينستون وهارڤارد قبل أن يصبح أستاذًا للمواد الحكومية بمعهد الدراسات المتقدمة ببرينستون. انشغل سياسيًّا بحركات اليسار طيلة حياته وخاصة حركات الحقوق

المدنية والحركات المناهضة للحرب فى الستينيات وحركة السلام الإسرائيلية "شالوم أخشاف". محرر بالمجلة الاشتراكية الديمقراطية "المنشق" ***Dissent*** التى شارك فيها منذ الستينيات. أشهر كتبه "الحروب العادلة وغير العادلة" ***Just and Unjust Wars*** (١٩٧٧) و"مجالات العدالة" ***Spheres of Justice*** (١٩٨٣) الذى قدم فيه تفسيرًا جدليًّا للعدالة باعتبارها مجموعة من المبادئ المتسقة. تعمق فى هذه الموضوعات فى أعماله الأخيرة بالإضافة إلى اهتمامه المتنامى بتاريخ الفكر السياسى اليهودى.

Webb, Beatrice

بياتريس ويب (١٨٥٨ - ١٩٤٣)

مصلحة اجتماعية وناشطة سياسية تأثرت بهربرت سبنسر ***Herbert Spencer*** وجوزيف تشامبرلين ***Joseph Chamberlain*** وساعدت تشارلز بوث ***Charles Booth*** فى أبحاثه عن الظروف المعيشية بلندن، وألفت كتابًا عن الحركة التعاونية فى ١٨٩١. تزوجت سيدنى ويب ***Sidney Webb*** فى ١٨٩١ وعكفا على سلسلة من المشاريع التعاونية استمرت طيلة حياتهما. كانت مذكراتها اليومية تسجيلا فريدًا للأحداث كما أعطت انطباعًا مهمًّا عن شخصيتها وحياتها. عينت فى ١٩٠٥ فى اللجنة الملكية لقانون الفقراء وخلصت إلى تقرير عن الأقليات بصحبة زوجها، كان حجر الأساس للإصلاح الاجتماعى العملى المستند إلى تحديد تصنيفات الفقر والعوز. عملت عضوًا بالعديد من لجان إعادة البناء والتخطيط بعد الحرب.

Webb, Sidney James

سيدنى چيمس ويب (١٨٥٩ - ١٩٤٧)

سياسى ومصلح اجتماعى، عمل موظفًا حكوميًّا بالأساس ثم أصبح فى ١٨٨٥ رائدًا للجمعية الفابية وشارك فى الكتاب الشهير "المقالات الفابية عن

الاشتراكية" ***Fabian Essays in Socialism*** (١٨٨٩) وكتب العديد من أعمال الدعاية السياسية لها التى حولت الآراء السياسية لدى البريطانيين. استطاع ويب أن يحول الاشتراكية البريطانية إلى حركة سياسية تدريجية وفاعلة وجماعيــة واســعة الانتشار. عمل نائبًا بالبرلمان من ١٨٩٢ إلى ١٩١٠ وكان ناشطًا فى نشر المذهب التقدمى فى لندن، له كتب تاريخية مهمة عن الاتحاد التجارى والحكومــة المحليــة بمشاركة فكرية رائعة مع زوجته بياتريس، كما أنشأ جريدة "رجل الدولة الجديــد" *New Statesman*. شارك بعد الحرب العالمية الأولى فــى تخطــيط الــسياسة والدستور الجديد لحزب العمل، كما عمل نائبًا برلمانيًّا لحزب العمل وفى حكومات الحزب.

Weber, Max (Karl Emil Maximilian)

ماكس ڤيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠)

من مواليد إيرفورت بألمانيا لأسرة برجوازية ناشطة سياسيًّا. أحد مؤســسى علم الاجتماع حيث أكد دورالأفكار وصدام القيم فى وجود العقلانية الحديثة. كــان ألمانيًّا وطنيًّا شديد الحماسة رغم أنه كان ليبراليًّا فى الوقت نفسه. بعد هزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى دافع بضراوة عن جمهورية ڤيمر الوليدة. درس التجارة الإيطالية والتاريخ الزراعى الرومانى ودلالاته القانونية كما درس الزراعة بــشرق بروسيا، وقام بالتدريس فى جامعات فرايبورج وهيدلبرج وبعد إجازة مرضية دامت خمسة عشر عامًا عمل بالتدريس فى ڤيينا. دفع قدمًا بالــدلالات الثقافيــة للتغيــر الاقتصادى وكذلك بعلم اجتماع الديانات العالمية، ودمج هذه الدراسات كلهــا فــى بحثه المهم عن تأثير القيم الأخلاقية البروتستانتية فى ظهور الرأسمالية. رغم أنــه كان يفصل بين عمله الأكاديمى وآرائه وقيمــه الــسياسية, كــان بمثابــة صــوت كاريزمى فى الحياة السياسية الألمانية ومازالت أفكاره عن الليبرالية المضلَّلة تؤخذ بعين الاعتبار.

Wigforss, Ernst

إرنست ڤيجفورس (١٨٨١ - ١٩٧٧)

سياسى سويدى ومنظر رفاهى وعالم لغة. درس اللهجات السويدية وعمل محاضرًا بجامعة "لند" ***Lund*** فى الفترة من ١٩١٣ حتى ١٩١٨. انتخب فى ١٩١٩ بالبرلمان وظل عضوًا به حتى ١٩٥٣. تقلد منصب وزير المالية فى الفترة ١٩٢٥- ١٩٢٦ ومن ١٩٣٢ - ١٩٤٩. تأثر بالكينزية فى آرائه عن البطالة. وظل طيلة حياته زعيمًا للديمقراطيين الاشتراكيين ومنظمًا كبيرًا لدولة الرفاهة السويدية وسياساتها الاقتصادية. واءم فى كتاباته بين الماركسية والظروف القائمة فى السويد حيث اندفع تجاه المنهج التدريجى، كما استلهم الفكر الاشتراكى البريطانى فى مطلع القرن العشرين وجمع بينه وبين العدالة الاجتماعية والحرية.

Wilson, Thomas Woodrow

توماس وودرو ويلسون (١٨٥٦ - ١٩٢٤)

مصلح ليبرالى ومناد بالعالمية. كان الرئيس الثامن والعشرين للولايات المتحدة الأمريكية فى ١٩١٣. كان تأثيره على العلاقات العالمية إيجائيًّا أكثر منه فعالا. فشل فى إبعاد أمريكا عن الحرب أو استجلاب سلام بدون نصر أو تأمين مشاركة أمريكا فى عصبة الأمم، الأمر الذى أقام عليه خططه من أجل نظام عالمى جديد. لكن خطته التى حدد فيها أربعة عشر نقطة لإقامة سلام عادل ودائم قبلتها كل الأطراف كأساس لمؤتمر فرساى للسلام، كما وضع أفكارًا عن الديمقراطية وحق تقرير المصير والأمن الجماعى على رأس القائمة العالمية الليبرالية – وبقيت كذلك.

معجم المصطلحات والعبارات والكلمات والاختصارات

(كما هى مستخدمة طبقا للسياق)

-A-

Absolutism	النزعة الاستبدادية
Absolutist rule	حكم مطلق
Abundance	وفرة
Accountability	مسئولية (بمعنى الخضوع للحساب أو المساءلة)
Acculturation	تثاقف
Accumulation of Capital	تكدس (تراكم) رأس المال
Achilles heel of World Capitalism	نقطة الضعف فى الرأسمالية العالمية
Achronic	لا زمنى
Activism	مذهب الفعالية
Adventures of the dialectic	مخاطر الديالكتيك
Aesthetic	جمالى
Aestheticism	الجمالية
Agnosticism	الغنوسطية
Agrarian question	المسألة الزراعية
Agrarianism	حركة الإصلاح الزراعى
Alienation	الاغتراب
Althusserians	مؤيدو أفكار ألتوسير
Altruism	الإيثار
American Declaration of Independence	إعلان الاستقلال الأمريكى

Anachronism	مفارقة تاريخية
Analytical mind	عقل تحليلى
Analytical philosophy	الفلسفة التحليلية
Anarchy	الفوضوية
Ancien Régime	النظـــام القـــديم (المقـــصود النظـــام الاجتماعى والسياسى الفرنـــسى قبـــل ثورة ١٧٨٩)
Anglophone	ناطق بالإنجليزية
Animism	النزعة الحيوية
Anomie	لامعيارية (خروج عن القياس)
Antagonistic contradictions	تناقضات عدائية
Anthropocentrism	المركزية الأنثروبولوجية
Anthropology	أنثروبولوجيا
Antifoundationalism	معاداة التأسيسية
Antihumanist	مضاد للنزعة الإنسانية
Antiparliamentarian	معاد للنظام البرلمانى
Antirepresntationalism	النزعة المعادية لتمثيل الواقع
Anti-Semitism	اللاسامية – (معاداة السامية)
Apartheid	سياسة التمييز العنصرى
Apocalypse	نهاية الزمان
Apolitical	غير سياسى
Apostasy	الارتداد عن عقيدة أو دين
Appeasement	تهدئة – (ترضية)
Archetype	نموذج أصلى

Arian Race — جنس الآرى

Aristocracy — لأرستقراطية

Asceticism — زهد

Association of ideas — تداعى المعانى

Assyrian — الأشورى (واحد الأشوريين)

Asymmetry — لاتماثل

Atomism — المذهب الذرى

Attrition war — حرب استنزاف

Austerity — تقشف

Authenticity and contemporaniety — الأصالة والمعاصرة

Authoritarian — سلطوى

Authoritarianism — النزعة السلطوية

Autocracy — الأوتوقراطية (حكم الفرد)

Autonomy — حكم ذاتى – استقلال

Avant - garde — الطليعة

Avant-gardism — النزعة الطليعية

Axiomatic — بدهى

- B -

Backward — متخلف

Behavioral Revolution — الثورة السلوكية

Behaviorism — السلوكية

Being and Nothingness — الوجود والعدم

Belonging — الانتماء

Biocentrism	المركزية البيولوچية
Biogenetic	الوراثة البيولوچية
Biological Diversity	التنوع البيولوچى
Biological Superiority	التفوق البيولوچى
Bio-social space	الفضاء البيولوچى – الاجتماعى
Bipolarization	
Black Power	(حركة) القوة السوداء
Bloomsbury Group	جماعة بلومزبرى
Boer War	حرب البوير
Bolshevik Revolution	الثورة البولشفية
Bolshevism	البولشفية
Bourgeoisie	البرجوازية
Break : (epistemological)	قطيعة (معرفية)
Bretton Woods Agreement	اتفاق بريتون وودز
Buddhism	البوذية

- C -

Caesarean	قيصرى
Calvinism	الكالڤينية
Canon	التراث المعتمد
Capitalism	الرأسمالية
Cartelization	تكتل منتجين أو تجار
Cartesian	ديكارتى

Catholicism	الكاثوليكية
Causality	السببية -(العلية)
Causation	تسبب – (سبب)
Cause	قضية – (سبب)
Celtic	سلتى (نسبة للسلتيين أو لغتهم)
Centralism	المركزية
Centripetal tendencies	ميول / توجهات نحو المركزية
Centrism	الوسطية (الحزبية)
Centrist	وسطى
Chaos	الشواش (حالة اللا تكون)
Chaos theory	نظرية الشواش
Charisma	جاذبية شخصية
Charismatic Leader	زعيم (قائد) يحظى بجاذبية جماهيرية
Chauvinism	الشوفينية
Christian Democracy	الديمقراطية المسيحية
Chronological	مرتب زمنيًا
Chronology	جدول ترتيب زمنى
Citizenship	مواطنة
Civic	مدينى
Civil disobedience	عصيان مدنى
Civil Rights Movement	حركة الحقوق المدنية
Civil Service	الإدارة المدنية

Civility	كياسة
Class consciousness	وعى طبقى
Cleansing	تطهير
Coalition	ائتلاف
Coercion	قسر (إكراه)
Cognitive	إدراكى
Cold War	الحرب الباردة
Collective Action	عمل جماعى
Collective consciousness	الوعى الجمعى
Collectivism	الجماعية
Collectivity	كون الشىء جمعيًا
Colonialism	الاستعمار
Commercialism	النزعة التجارية
Commodification	تسليع
Common good	الصالح العام
Common sense	الحس الدارج (فى كتابة جرامشى)
Commonwealth	الكومنولث
Communalism	الكوميونية
Commune	كوميونة
Communication technology	تكنولوچيا الاتصال
Communism	الشيوعية
Communist Manifesto	البيان الشيوعى

Communitarian response	استجابة مجتمعية
Communitarianism	النزعة المجتمعية
Compartmentalization	التقسيم إلى أجزاء أو فئات مستقلة
Compensation	تعويض
Competitive elite theory	نظيرة النخبة المتنافسة
Competitiveness	تنافسية
Compliance	إذعان
Compulsion	إكراه – قسر
Concentration Camps	معسكرات الاعتقال
Concentration of Capital	تركيز رأس المال
Concept of Deity	مفهوم الألوهية
Conceptual	مفاهيمى
Conditionality	مشروطية
Confederation	اتحاد كونفدرالى
Confrontation	مواجهة
Confucianism	الكونفوشيوسية
Consensus liberalism	الليبرالية التوافقية
Conservatism	المحافظة
Constituent Assembly	مجلس تأسيسى
Constitution	دستور
Constitutional Constraints	قيود دستورية
Consumer culture	الثقافة الاستهلاكية

Consumer goods	السلع الاستهلاكية
Consumerism	النزعة الاستهلاكية
Consumption	استهلاك
Containment	احتواء
Contextualization	وضع الشيء في سياقه
Contractarian alternative	بديل تعاقدي
Contractarianism	التعاقدية
Contradictions	تناقضات
Controversy	جدال
Conventionalism	الاتفاقية
Copernican	كوبرنيكي (ذو علاقة بكوبر نيكوس)
Corruption	فساد
Cosmopolitan	كوزموبوليتاني
Cosmopolitanism	الكوزموبوليتانية
Counter revolution	ثورة مضادة
Cradle to grave security	تأمين من المهد إلى اللحد (مدى الحياة)
Creative evolution	تطور خلاق
Credibility	مصداقية
Critique of Dialectical Reason	نقد العقل الجدلي
Cross-cultural analysis	تحليل ثقافي مقارن
Cubism	التكعيبية

Cult of the person	عبادة الشخص
Cultural diversity	التنوع الثقافى
Cultural Materialism	المادية الثقافية
Cultural Revolution	الثورة الثقافية
Cumulative growth	نمو تراكمى
Cynicism	الكلبية (استخفاف بالدنيا)
Cyrillic	سيريلى (نسبة إلى الأبجدية السلاقية القديمة التى يقال إن مخترعها هو القديس "سيريل")

- D -

Dada, Dadism	الدادية
Darwinism	الدارونية
Das Sein (Being itself)	الوجود ذاته
De Gaullism	الديجولية
Decentralization	اللاتركيزية (إبطال المركزية)
Decisionism	القطعية (فى مسألة خلافية)
Declaration	إعلان
Decline	اضمحلال – أفول
Decolonization	التحرر من الاستعمار
Deconstruction	التفكيك – النقض
Deconstructionism	التفكيكية
Defeatism	الروح الانهزامية

Defencism	الدفاعية
Deference	إرجاء
Degeneration	انحلال – تفسخ
Dehumanization	التجريد من الصفات الإنسانية
Delegitimation	نزع الشرعية
Demagogy	الدهماوية
Demand	الطلب
Democratic centralism	المركزية الديمقراطية
Democratize	يجعل الشيء ديموقراطيًا
Depression	كساد
Der letzte Gott (The Last God)	الإله الأخير
Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts	أسطورة القرن العشرين
Deracination	استئصال
Deregulation	التحرر من القيود
Despotism	استبداد – حكم مطلق
Destiny	مصير
Determinism	الحتمية
Deterrence	ردع
Deviationism	الانحرافية
Devolution	أيلولة
Diachronism	التتالى فى الزمان
Dialectic	الجدل – الديالكتيك

Dialectic of Enlightenment	جدل التنوير
Dialectical materialism	المادية الجدلية
Diaspora	الشتات – الدياسـبورا
Dichotomy	ثنائية
Dictatorship of the Proletariat	ديكتاتورية الـبروليتاريا
Discourse	خطاب
Discrimination	تمييز
Disequilibrium	فقدان التوازن
Disobedience	عصيان
Displacement	إزاحة
Dispossession	طرد – إقصاء
Disruption	تمزق
Disservice	أذى – إساءة
Dissidence	انشقاق
Distribution	توزيع
Diversification	تنويع
Division of Labour	تقسيم العمل
Doctrine	مبدأ (عقيدة)
Dogma	مبدأ صارم
Dogmatism	جمود فكرى / مذهبى
Dryfus Affair	قضية درايفوس
Dual system Theory	نظرية النظام المزدوج
Dynamism	دينامية

- E -

Earth Day	يوم الأرض
Eclecticism	الانتقائية
Ecole Normale Supérieure	مدرسة المعلمين العليا
Ecology	علم البيئة
Ecocentrism	مركزية البيئة
Economic chaos	فوضى اقتصادية
Economic determinism	حتمية اقتصادية
Economism	النزعة الاقتصادية
Écriture Féminine	كتابة نسوية
Egalitarianism	المساواتية
Egoism	الأنوية
Electicism	انتقائية
Elite rivalry	خصومة النخب
Eliticism	نخبوية
Elitist	نخبوى
Emancipation of women	تحرير المرأة
Emancipatory	تحررى
Emotional Manipulation	تلاعب بالعواطف
Emotionalism	العاطفية
Empathy	التماهى
Empirical research	بحث تجريبى

Empiricism	التجريبية
Empowerment	تمكين
Encounter	مواجهة
Endgültige Austösung	الحل النهائى
Environmental movements	حركات البيئة
Episteme	معرفة
Epistemic revelations	علاقات معرفية
Epistemes	نظام الأشياء
Epistemological break	قطيعة معرفية
Epistemology	نظرية المعرفة
Equalitarianism	المساواتية
Equality	مساواة
Equity	إنصاف
Eros and civilization	الجنس والحضارة
Essence	جوهر
Essentialism	الجوهرانية
Ethical values	قيم أخلاقية
Ethics	أخلاقيات
Ethnic cleansing	تطهير عرقى
Ethnicity	العرقية
Ethnic values	قيم عرقية
Ethnic violence	عنف عرقى

Ethnocentricity	مركزية عرقية
Ethnology	الإثنولوچيا (علم الأعراق)
Ethos	روح الجماعة
Eugenics	اليوچينيا (علم النسل)
European Common Market	السوق الأوروبية المشتركة
European community	الاتحاد الأوروبى
European Romanticism	الرومانتيكية الأوروبية
Evolution	تطور
Evolutionary socialism	الاشتراكية التطورية
Evolutionism	التطورية
Exceptionalism	استثنائية
Exclusion	إقصاء
Exclusionism	الحصرية
Exclusive	حصرى
Exile	منفى
Existence	الوجود
Existentialism	الوجودية
Existentialist phenomenology	الظاهرات الوجودية
Expasionism	التوسعية
Expenditure	إنفاق
Experiential	تجريبى
Experimentalism	التجريبية

Exploitation	الاستغلال
Ex post facto	ارتجاعى
Expressionism	التعبيرية
Expropriation	تجريد من الملكية
Expulsion	طرد
Extermination	إفناء
Extermination Camps	معسكرات الإبادة
Exterminism	نزعة الإبادة
Extremism	التطرف

- F -

Fabism	الفابية
False consciousness	وعى زائف
Fanaticism	تعصب
Fascism	الفاشية
Fascist dynamism	الدينامية الفاشية
Fate	المصير
Federalism	الفيدرالية
Feminism	النسوية
Feudalism	الإقطاع
Fictionalism	فلسفة الوهم
Formalism	الشكلية
Foundationalism	النزعة التأسيسية

Fragmentation	تشظي
Francophone	ناطق بالفرنسية
Frankfurt School	مدرسة فرانكفورت
Free market	السوق الحرة
Freedom of association	حرية التجمع
Freiburg School	مدرسة فرايبورج
Freudianism	الفرويدية
Führerprinzip	مبدأ القيادة
Functionalism	الوظيفية
Fundamentalism	الأصولية
Futurism	المستقبلية

- G -

Gang of Four	عصابة الأربعة
Gap	فجوة
Gaullist Party	حزب ديجولي
Geistesgeschichte	تاريخ الفكر
Geisteswissenschaften	العلوم الأخلاقية
Gemeinnutz geht vor Eigenutz	الاحتياج العام قبل الاحتياجات الفردية
Gemeinschaft	
Genealogy	علم الأنساب
General Strike	إضراب عام
Genetics	الجوانب الخاصة بعلم الوراثة

Genocide	إبادة جماعية
Geopolitics	الجيوبوليتيكا (علم السياسة الجغرافية)
German Greens	الخضر الألمان
German Social Democratic Party (SPD)	الحزب الديمقراطى الاشتراكى الألمانى
Globalization	العولمة
Gold Standard	قاعدة الذهب
Grammatology	علم الكتابة
Grand narratives	الأنساق الفكرية الكبرى
Grand Schemata	المخطط الكبير
Great Depression	الكساد العظيم
Great Leap Forward	الوثبة الكبرى للأمام
Guarantor State	دولة مانحة
Guardianship of the Jurist	ولاية الفقيه
Guerilla warfare	حرب عصابات

- H -

Hapsburg Empire	إمبراطورية هابسبورج
Hedonism	مذهب المتعة
Hegelianism	الهيجلية
Hegemony	هيمنة
Hermeneutics	الهرمنيوطيقا

Hinduism	الهندوسية
Historical inevitability	الحتمية التاريخية
Historical materialism	المادية التاريخية
Historicism	التاريخانية
Historicity	التاريخية
Historiographical conventions	تقاليد تدوين التاريخ
Hohenzollern Empire	إمبراطورية هوهنزلرن
Holism	الكلية
Holocaust	المحرقة (الهولوكوست)
Homo sapines	الإنسان بوصفه نوعًا بيولوچيًّا
Homogeny	تجانس
Human condition	الحالة الإنسانية
Human engineering	الهندسة البشرية
Human needs	الحاجات الإنسانية
Humanism	الفلسفة الإنسانية
Humanities	العلوم الإنسانية
Humanity	الإنسانية
Humankind	الجنس البشرى
Hybrid	هجنة
Hybridization	تهجين
Hyperfactualism	الإغراق فى الواقعية

- I -

Ideal	مثالى
Idealism	المذهب المثالى
Identification	تطابق
Identity	هوية
Identity crisis	أزمة هوية
Ideological	أيديولوچـــى
Ideological bias	انحياز أيديولوچـــى
Ideological indeterminism	لاحتمية أيديولوچـــية
Ideological vacuum	فراغ أيديولوچـــى
Imagism	الصورية
Immanentism	الحلولية
Immigration	هجرة
Impartiality	نزاهة
Imperial	إمبراطورى
Imperialism	الإمبريالية
Impressionism	الانطباعية
Inclusion	تضمين
Income	دخل
Independence	استقلال
Indeterminism	اللاحتمية
Indigenous peoples	الشعوب الأصلية

Individualism	الفردانية
Individuality	الفردية
Industrial Revolution	الثورة الصناعية
Industrialization	الصناعية
Inequality	تفاوت – لاتساوٍ
Inequity	جور – لا إنصاف
Inevitability	حتمية
Inferiority	الدونية
Inflation	التضخم المالى
Informatics	المعلوماتية
Information Age	عصر المعلومات
Information Society	مجتمع المعلومات
Information Technology	تكنولوجيا المعلومات
Infrastructure	بنية تحتية
Institution	مؤسسة
Institutionalism	المؤسساتية
Institutionalize	يجعله مؤسسيًّا
Instrumentalism	الوسائلية
Insufficiency	عدم كفاية
Insurance	تأمين
Intellectuals	المفكرون – المثقفون
Intelligentsia	أهل الفكر

Intentionality	القصدية
Interdependence	اعتماد متبادل
International	دولى
International Court of Justice	محكمة العدل الدولية
Internationalism	الدولية
Internationalize	يدول
Interventionism	سياسة التدخل
Intuitionism	الحدسية
Iron curtain	الستار الحديدى
Irrationalism	اللاعقلانية
Irrationality of the mob	لاعقلانية الدهماء
Islamize	يؤسلم
Isolationism	الانعزالية

- J -

Jacobian Terror	
Judaism	اليهودية
Jurisdiction	الاختصاص القضائى
Just wages	الأجور العادلة
Just war theory	نظرية الحرب العادلة

- K -

Kantianism	الكانطية (فلسفة كانط)
Keynesianism	الكينزية (أفكار ومبادئ كينز)
Kinship relations	علاقات القربى
Kultur	ثقافة
Kultur kampf	النزاع الثقافى بين الحكومة المدنية والسلطة الدينية

- L -

Labour Force	قوة العمل
La condition postmodern	حالة ما بعد الحداثة
La Nouvelle Critique	النقد الجديد
Labour Party	حزب العمال
Laissez-Faire	سياسة عدم التدخل
Land reform	الإصلاح الزراعى
Landlord	مالك الأرض
League of Nations	عصبة الأمم
Left	اليسار
Leftism	اليسارية
Leftist	شخص يسارى
Legacy	إرث
Legalism	التقيد بالقانون أو الشرع
Leggi Fascistissime (Ultra Fascist	القوانين الفاشية المتطرفة

Laws)

Legislation	التشريع
Legitimacy	شرعية
Leninism	اللينينية
Les Temps Modernes	الأزمنة الحديثة
Liberal	ليبرالى
Liberality	التحرر
Liberalization	تحرير
Libertarianism	مذهب تحرر الإرادة
Libralism	الليبرالية
Life expectancy	متوسط العمر المتوقع
Life insurance	التأمين على الحياة
Life style	نمط الحياة
Localism	التعصب لإقليم معين
Locus of thought	مركز الفكر
Logical positivism	الوضعية المنطقية
Long March	المسيرة الطويلة
Lutherianism	اللوثرية (نسبة إلى مارتن لوثر)

- M -

Machiavellianism	الماكياڤيللية (نسبة إلى ماكياڤيللى)
Madness and civilization	الجنون والحضارة
Mafia	مافيا

Majority rule	حكم الأغلبية
Maldistribution	سوء التوزيع
Malthusianism	المالتوسية (نسبة إلى مالتوس)
Manifest destiny	القدر الجلى
Manipulation	تلاعب
Maoism	الماوية (نسبة إلى ماوتسى تونج)
Marginal	هامشى
Marginalization	تهميش
Market value	القيمة السوقية
Marxism-Leninism	الماركسية اللينينية
Mass culture	ثقافة جماهيرية
Mass production	الإنتاج الكبير
Materialism	المادية
Means of production	وسائل الإنتاج
Mechanization	ميكنة
Mein Kampf	كفاحى
Menshivik	المنشفيك
Mercantilist wars	حروب تجارية
Meta- narratives	سرديات كبرى
Metaphysical systems	نظم ميتافيزيقية
Metaphysics of presence	ميتافيزيقا الوجود
Methodology	الميثادولوجيا (علم المنهج)

Middle Ages	العصور الوسطى
Militarism	النزعة العسكرية
Militarization	إضفاء الصبغة العسكرية
Minority	الأقلية
Mobilization of the Masses	تعبئة الجماهير
Modernism	الحداثة
Modernity	المعاصرة
Modernization	تحديث
Monetarism	النقدية
Monetary reform	الإصلاح النقدى
Monopolisation of political power	احتكار السلطة السياسية
Monopoly	احتكار
Monopoly Capitalism	الرأسمالية الاحتكارية
Moral philosophy	الفلسفة الأخلاقية
Moral sciences	العلوم الأخلاقية
Moral values	القيم الأخلاقية
Moribund classes	الطبقات المسحوقة
Multi-cultural citizenship	مواطنة متعددة الثقافة
Multiculturalism	تعددية ثقافية
Mutualism	التبادلية
Mythologization	أسطرة

- *N* -

Narrative	نسق فكرى
Nasjonal samling	جمعية وطنية
Nation-state	الدولة الأمة
National Income	الدخل القومى
National Liberation Movement	حركة التحرر الوطنى
National socialism	الاشتراكية القومية
Nationality	جنسية
Nationalism	قومية
Nationalist autocracy	الأوتوقراطية القومية
Nationalist movements	الحركات القومية
Nationalization	تأميم
NATO	منظمة حلف شمال الأطلنطى
Nazi New Order	النظام النازى الجديد
Negative Dialectics	الديالكتيك السلبى
Negritude	الزنوجة
Neo-conservatives	المحافظون الجدد
Neo-positivism	الوضعية الجديدة
New Economic Policy	السياسة الاقتصادية الجديدة
Non-Governmental Organizations (NGO)	المنظمات غير الحكومية
Nietzchean paganism	الوثنية النيتشوية
Nihilism	العدمية

Nominalism	الإسمانية
Nomothetic method	الأسلوب التشريعى
Non-communist Marxist Left	اليسار الماركسى غير الشيوعى
Non-violence	اللاعنف
Normalization	تطبيع
Norms	معدلات

- O -

Objectivity	الموضوعية
Obligation	إلزام
Oedipus Complex	عقدة أوديب
Old order	النظام القديم
Oligarchy	أوليجاركية
Omal nou	الإنسان الجديد
On Human Conduct	عن السلوك الإنسانى
On Perpetual Peace	عن السلام الدائم
One Dimensional Man	الإنسان ذو البعد الواحد
One Hundred Flowers campaign	حملة الألف زهرة
Ontology	أنطولوچيا
Open door policy	سياسة الباب المفتوح
Open Society	المجتمع المفتوح
Opium of the Intellectuals	أفيون المثقفين
Opportunism	الانتهازية

Opposition	المعارضة
Oppression	ظلم
Organic Intellectual	المثقف العضوى
Organicism	العضوانية
Orientalism	الاستشراق
Orthodoxy	أرثوذوكسية (معتقد تقليدى)
Otherness	الآخرية
Over-bureaucratization	المبالغة فى البيروقراطية
Overdetermination	المبالغة فى الإصرار
Overpopulation	الزيادة السكانية

- P -

Pacificism	السلامية الإصلاحية
Pacifism	السلامية المطلقة
Paradigm	نموذج معرفى
Paris Commune	كوميون باريس
Paris Peace Conference	مؤتمر باريس للسلام
Parliamentarianism	البرلمانية
Parliamentary democracy	ديمقراطية برلمانية
Particularism	النزعة الخصوصية
Patriarchy	النظام الأبوى
Patriotism	الوطنية
Pax Britannica	السلم البريطانى

Peace Movement	حركة السلام
Peace Pledge Union (PPU)	اتحاد تعهد السلام
People's Liberation Army	جيش التحرير الشعبى
Perestroika	إعادة البناء
Perfectionism	الكمالية
Personalism	الشخصانية
Personalization	شخصنة
Perspecticism	المنظورية
Phallocentrism	مركزية القضيب
Phenomenology of Spirit	ظاهريات الروح
Platonism	الأفلاطونية
Pluralism	التعددية
Plutocracy	البلوتوقراطية (حكومة الأغنياء)
Polarity	القطبية
Polarization	الاستقطاب
Political consensus	إجماع سياسى
Political economy	الاقتصاد السياسى
Political metamorphosis	مسخ سياسى
Political pluralism	تعددية سياسية
Political praxis	ممارسة سياسية
Political vacuum	فراغ سياسى
Politicization	تسييس

Polity	شكل أو نظام حكم
Polygenesis	التكوين الوراثى المتعدد
Poor Law	قانون إعالة الفقراء
Popperianism	منهج كارل بوبر
Popular uprising	انتفاضة شعبية
Populism	الشعبانية (مبادئ حزب الشعب)
Populist demagoguery	دهماوية شعبية
Positivism	الفلسفة الوضعية
Post colonialism	ما بعد الاستعمار
Post modernism	ما بعد الحداثة
Poststructuralism	ما بعد البنيوية
Pragmatism	البراجماتية
Prague Spring	ربيع براغ
Praxis	التطبيق العملى
Praxis School	المدرسة العملية
Precolonial societies	مجتمعات ما قبل الاستعمار
Predominance	سيطرة
Primitivism	البدائية
Problématique	إشكالية
Productivity	علاقات الإنتاج
Progressivism	التقدمية
Proportional representation	تمثيل نسبى

Prosperity	ازدهار
Protectionism	الحمائية
Protestanic ethic	علم الأخلاق البروتستانتى
Provisional government	حكومة مؤقتة
Potential conflict	صراع كامن
Pseudo-social laws	قوانين اجتماعية زائفة
Public opinion	الرأى العام
Public spending	الإنفاق العام
Purposiveness	قصدية

- Q -

Qualitative changes	تغيرات كيفية
Quantities changes	تغيرات كمية
Quasi markets	شبه أسواق
Qu'est ce que la literature	ما الأدب
Quod omnes tangit	ما يلمس الجميع لابد أن يقرره الجميع

- R -

Race	عرق – سلالة
Racial	(راديكالى) متطرف
Racial conflict	صراع عرقى
Racial superiority	تفوق عرقى
Radicalism	الراديكالية

Rational	عقلانى
Rationale	الأساس العقلانى
Rationalism	العقلانية
Reaction	الرجعية
Reactionary	رجعى
Realism	الواقعية
Reason	العقل
Rebel	ثائر – متمرد
Recession	ركود
Reciprocal restraint	تقييد متبادل
Reciprocity	تبادلية
Recognition	إدراك
Rectification	تصحيح
Recycling	إعادة تدوير
Red Army	الجيش الأحمر
Red Guards	الحرس الأحمر
Redistribution of wealth	إعادة توزيع الثروة
Reductionism	الاختزالية
Refugees	اللاجئون
Regeneration	إعادة التولد
Regional	إقليمى

Regression	نكوص
Rehabilitation	إعادة تأهيل
Reification	تشيىء
Relativism	المذهب النسبى
Relativity	النسبية
Religionism	حماسة دينية متكلفة
Renaissance	النهضة الأوروبية
Renegade Gauchistes	المرتدون
Representation	تمثيل
Repression	قمع – كبح
repressive	قمعى
Republicanism	التمسك بالنظام الجمهورى
Rerum novarum	المرسوم البابوى العام
Residues	رواسب
Revisionism	التعديلية
Revivalism	الإحيائية
Revolutionary elite	النخبة الثورية
Riots	أعمال شغب
Romanticism	الرومانتيكية
Ruling Class	الطبقة الحاكمة

- S -

Sameness	تماثل
Satellite states	دول تابعة
Scientific method	الطريقة العلمية
Scientism	الاشتراكية العلمية
Second International	الدولية الثانية
Second sex	الجنس الثانى
Secularism	العلمانية
Security Council	مجلس الأمن
Segregation	الفصل العنصرى
Seinsfrag	سؤال الوجود
Sein und Zeit	الوجود والزمان
Selectivity	الانتقائية
Self determination	تقرير المصير
Semiotics	سيميوطيقا (علم الدولة)
Slavery	العبودية
Social capital	رأس المال الاجتماعى
Social collapse	انهيار اجتماعى
Social contract	العقد الاجتماعى
Social Darwinism	الداروينية الاجتماعية
Social engineering	الهندسة الاجتماعية
Social entity	كيان اجتماعى

Social functionalism	الوظائفية الاجتماعية
Social heterogeneity	التباين الاجتماعى
Social insurance	التأمين الاجتماعى
Social integration	التكامل الاجتماعى
Social interactions	تداخلات اجتماعية
Social order	نظام اجتماعى
Social sciences	العلوم الاجتماعية
Solidarity	التضامن الاجتماعى
Social structure	البنية الاجتماعية
Sociology	علم الاجتماع
Solidarists	التضامنيون
Solidarism	التضامنية
Solidarity	التضامن
Soviets	السوفيتات (المجالس)
Spanish Civil War	الحرب الأهلية الإسبانية
Stagnation	كساد
Stalinism	الستالينية (نسبة إلى ستالين)
Standard of living	مستوى المعيشة
State Apparatuses	أجهزة الدولة
Stereotype	نمط
Structuralism	البنيوية
Student Movement	الحركة الطلابية

Subjectivity	الذاتية
Sublimation	التسامى
Subsidies	إعانات مالية
Suffrage	حق اقتراع
Superstructure	البنية الفوقية
Supreme Court	المحكمة العليا
Surplus value	فائض القيمة
Surrealism	السوريالية
Survival of the fittest	بقاء الأصلح
Symbolism	الرمزية
Syncretism	النزعة التوفيقية
Synchronism	المعية فى الزمان
Syncretists	دعاة التوفيقية
Syndicalism	النقابية

- T -

Taoism	الطاوية
Temporal	زمانى
Temporality	السلطة الزمنية
Terrorism	الإرهاب
Thatcherism	التاتشرية (نسبة إلى مارجريت تاتشر)
Theocracy	الثيوقراطية (حكم رجال الدين)
Third International	الدولية الثالثة

Third Wave	الموجة الثالثة
Third World	العالم الثالث
Thomism	التومانية (نسبة إلى توما الإكوينى)
Totalitarianism	الشمولية
Totality	المجموعية
Trade barriers	العوائق التجارية
Trade Unions	الاتحادات العمالية
Tradition	التقليد
Traditional intellectuals	المفكرون التقليديون
Transcendentalism	الفلسفة المتعالية
Transnational	متخط للحدود القومية
Transparency	الشفافية
Transvaluation	التقييم على أساس مختلف
Tribalism	القبلية
Trotskyites	التروتسكيون (نسبة إلى تروتسكى)
Tsarism	القيصرية

- U -

Union of Soviet Socialist Republics	اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية (الاتحاد السوفيتى)
Unitarianism	اللاهوت التوحيدى
Unitarians	الموحدون
United Nations Charter	ميثاق الأمم المتحدة

Universal Declaration of Human Rights	الإعلان العالمى لحقوق الإنسان
Universal suffrage	الاقتراع العام
Universalism	النزعة الشاملة
Uprising	انتفاضة
Utilitarianism	مذهب المنفعة
Utility	منفعة
Utopia	يوطوبيا
Utopianism	اليوطوبية

- V -

Value pluralism	تعددية القيمة
Vanguard	طليعة
Verstehen	فهم
Violence	عنف
Virtual communities	مجتمعات افتراضية
Vitalism	المذهب الحيوى
Vitalists	القائلون بالمذهب الحيوى
Vorticism	الدوامية (حركة أدبية وفنية تجريدية)
Volution	حركة دورانية
Vote	صوت – تصويت (انتخابى)

- W -

Weimar constitution	دستور ڤيمر
Welfare ideology	أيديولوچيا الرفاهة
Welfare state	دولة الرفاهة
Welfarism	نزعة الرفاهة
Weltmacht oder Neidergang	النظام العالمى أو الانهيار
Westernization	تغريب
What's To Be Done?	ما العمل
Wohlfahrt	رفاهة
Wohlfahrtsstaat	دولة الرفاهة
Women's Liberation Movement	حركة تحرير المرأة
Working class	الطبقة العاملة
World order	النظام العالمى

- X -

Xenophobia	رهاب الأجانب

المراجع

Adorno, Theodor (1973 [1966]). *Negative Dialectics*, New York.

Adorno, Theodor *et al.* (1950). *The Authoritarian Personality*, New York.

Althusser, Louis (1971 [1969]). *Lenin and Philosophy*, London.

(1977 [1965]). *For Marx*, London.

Althusser, Louis and Balibar, Etienne (1970 [1968]). *Reading Capital*, London.

Aron, Raymond (1957 [1955]). *The Opium of the Intellectuals*, London.

(1983). *Mémoires: 50 ans de réflexions politiques*, Paris.

Ascher, O. (1976). *The Mensheviks in the Russian Revolution*, London.

Bachelard, Gaston (1938). *La formation de l'esprit scientifique*, Paris.

Bauer, Otto (1907). *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Vienna.

Beauvoir, Simone de (1953 [1949]). *The Second Sex*, London.

(1965 [1963]). *Force of Circumstance*, London.

(1977 [1972]). *All Said and Done*, London.

(1985 [1981]). *Adieux: A Farewell to Sartre*, London.

Benjamin, Walter (1973 [1968]). *Illuminations*, New York.

(1977 [1963]). *The Origins of German Tragic Drama*, London.

Bernstein, Eduard (1899). *Die Vorraussetzungen des Sozialismus*, Stuttgart.

(1901). *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, Berlin.

(1993). *The Preconditions of Socialism*, ed. Henry Tudor, Cambridge

Bloch, Ernst (1964 [1918]). *Geist der Utopie*, Munich.

(1972). *Atheism in Christianity*, trans. J. T. Swann New York.

(1986 [1954–9]). *The Principle of Hope*, trans. N. Plaice, S. Plaice and P. Knight, 3 vols., Oxford.

Bukharin, N. I. (1925). '*K.teorii imperialisticheskogo gosudarstva' Revoliutsiia Prava*, Moscow.

(1971). *Economics of the Transformation Period*, New York.

(1972). *Imperialism and the Accumulation of Capital*, ed. J. Tarbuck, London.

Canguilhem, Georges (1979). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris.

Castoriadis, Cornelius, (1987 [1974]). *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge.

(1988). *Social And Political Writings*, 2 vols., Minneapolis.

Fetscher, Iring (1965). *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, vol. III, Munich.

Foucault, Michel (1977). *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford.

Fromm, Erich (1971). *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, New York.

Furet, François (1981 [1978]). *Interpreting the French Revolution*, Cambridge.

Furet, François and Ozouf, Mona (1988 [1989]) (eds.). *A Critical Dictionary of the French Revolution*, Cambridge, Mass. and London.

Garaudy, Roger (1945). *Le communisme et la morale*, Paris.
Glucksmann, André (1975). *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris.
Goldmann, Lucien (1959). *Recherches dialectiques*, Paris.
(1964 [1959]). *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, New York.
Gorz, André (1982 [1980]). *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Society*, London.
Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith, New York.
(1977) *Quaderni del carcere*, ed. V. Gerratana, 4 vols., Turin.
Harding, Neil and Taylor, Richard (1983) (eds.). *Marxism in Russia. Key Documents, 1879–1906*, Cambridge.
Hilferding, Rudolf (1910). *Das Finanzkapital*, Vienna.
Horkheimer, Max (1972 [1968]). *Critical Theory*, New York.
Horkheimer, Max and Adorno, Theodor (1972 [1947]). *Dialectic of Enlightenment*, New York.
Jaurès, Jean (1933). *Oeuvres*, Paris.
Kanapa, Jean (1947). *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris.
Kautsky, Karl (1893). *Der Parlamentarismus, die Volksgesetzgebung und die Sozialdemokratie*, Stuttgart.
(1899a). *Die Agrarfrage*, Stuttgart.
(1899b). *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Stuttgart.
(1905) 'Vorwart', in H. Roland-Holst, *Generalstreik und Sozialdemokratie*, Dresden.
(1907). *Sozialismus und Kolonialpolitik*, Berlin.
(1909). *Der Weg zur Macht*, Hamburg.
(1914). *Der politische Massenstreik*, Berlin.
(1925). *Die Internationale und Sowjetrussland*, Berlin.
(1927). *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin.
(1934). *Grenzen der Gewalt*, Karlsbad.
(1965 [1918]). *The Dictatorship of the Proletariat*, Ann Arbor, Mich.
(1986). *Selected Political Writings*, ed. Patrick Goode, Cambridge.
Kojève, Alexandre (1969 [1947]). *An Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. Allan Bloom, Ithaca and London.
Korsch, Karl (1970 [1923]). *Marxism and Philosophy*, New York.
Labriola, Antonio (1966). *Essays on the Materialist Conception of History*, London.
Lefebvre, Henri (1968 [1940]). *Dialectical Materialism*, London.
Lefebvre, Henri and Guterman, Norbert (1934). *Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx*, Paris.
Lenin, V. I. (1950). *Selected Works*, 2 vols., Moscow.
(1960–70). *Collected Works*, 45 vols., Moscow.
Lévi-Strauss, Claude (1966 [1962]). *The Savage Mind*, London.
(1967 [1958]). *Structural Anthropology*, vol. I, London.
Lukács, Georg (1971 [1923]). *History and Class Consciousness*, London.
Luxemburg, Rosa (1902). *Sozialreform oder Revolution?*, Leipzig.
(1906). *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, Berlin.
(1951). *The Accumulation of Capital*, London.
(1961). *Leninism or Marxism: The Russian Revolution*, Ann Arbor, Mich.
(1969). *Politische Schriften*, Leipzig.
(1975). *Selected Political Writings*, ed. Robert Look, London.
Mao Zedong (1965–77). *Selected Works*, 5 vols., Beijing.
Marcuse, Herbert (1955a [1941]). *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York.

(1955b). *Eros and Civilization: A Philosophical Enquiry into Freud*, Boston.
(1958). *Soviet Marxism*, Boston.
(1964). *One-Dimensional Man*, Boston.
Marx, K. (1970 [1871]). *The Civil War in France*, Peking.
(1977). *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford.
(1995 [1848]). *Capital*, ed. D. McLellan, Oxford.
Marx, K. and Engels, F. (1962). *Selected Works*, 2 vols., Moscow.
(1975–86). *Collected Works*, 50 vols., London.
Merleau-Ponty, Maurice (1962 [1945]). *The Phenomenology of Perception*, London.
(1969 [1947]). *Humanism and Terror*, Boston.
(1973 [1955]). *Adventures of the Dialectic*, Evanston, Ill.
Nizan, Paul (1971 [1960]). *The Watchdogs: Philosophers and the Established Order*, New York and London.
Plekhanov, G. V. (1961–8). *Selected Philosophical Works*, 5 vols., Moscow.
Protokolle der Kongresse der 2. Internationale (1900, 1904, 1907), Stuttgart.
Protokolle der Kongresse der SPD (1891–1914), Berlin.
Rançiere, Jacques (1974). *La leçon d'Althusser*, Paris.
Sartre, Jean-Paul (1947–76). *Situations*, vols. I–X, Paris.
(1966 [1942]). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, London.
(1968 [1960]). *Search for a Method*, New York.
(1969a [1952–4]). *The Communists and Peace*, London.
(1969b [1965]). *The Spectre of Stalin*, London.
(1970). *Between Existentialism and Marxism*, London.
(1985). *Critique de la raison dialectique*, vol. II, Paris.
(1991 [1960]). *Critique of Dialectical Reason*, vol. I, London.
Saussure, Ferdinand (1959 [1916]). *Course in General Linguistics*, New York.
Sorel, Georges (1919). *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris.
Sozialistische Monatshefte (1900–14), Berlin.
Stalin, J. (1953–5). *Works*, 13 vols., Moscow.
Sukhanov, N. N. (1955). *The Russian Revolution of 1917*, London.
Trotsky, Leon (1961). *Terrorism and Communism*, Ann Arbor, Mich.
(1962). *Permanent Revolution and Results and Prospects*, London.
(1964). *Basic Writings*, ed. Irving Howe, London.
Tudor H. and J. M. (1993) (eds.). *Marxism and Social Democracy: The Revisionist Debate, 1896–1898*, Cambridge.

Secondary sources

Aidit, D. N. (1958). *Indonesian Society and the Indonesian Revolution*, Jakarta.
(1964). *The Indonesian Revolution and the Immediate Tasks of the Communist Party of Indonesia*, Peking.
Anderson, Perry (1976). *Considerations on Western Marxism*, London.
(1983). *In the Tracks of Historical Materialism*, London.
Anweiler, O. (1974). *The Soviets*, New York.
Baron, Samuel H. (1963). *Plekhanov. The Father of Russian Marxism*, London.
Blackburn, R. (1977) (ed.). *Revolution and Class Struggle*, London.
Carsten, Francis Ludwig (1993). *Eduard Bernstein, 1850–1932*, Munich.
Caute, David (1964). *Communism and the French Intellectuals 1914–1960*, London.
Chandra, N. K. (1988). *The Retarded Economies*, Bombay.
d'Encausse, H. Carrere and Schram, Stuart (1969). *Marxism and Asia*, London.

Derfler, Leslie (1991). *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism*, Cambridge, Mass.
Descombes, Vincent (1980 [1979]). *Modern French Philosophy*, Cambridge.
Deutscher, Isaac (1954–63). *Trotsky*, 3 vols., London.
Donald, Moira (1993). *Marxism and Revolution. Karl Kautsky and the Russian Marxists*, New Haven, Conn. and London.
Duan, Z. (1996). *Marx's Theory of Social Formation*, Aldershot.
Elliot, Gregory (1987). *Althusser: The Detour of Theory*, London.
Feher, F., Heller, A. and Markus, G. (1983). *Dictatorship over Needs: An Analysis of Soviet Societies*, Oxford.
Femia, Joseph (1981). *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, New York.
Figes, O. (1997). *A People's Tragedy. The Russian Revolution 1891–1924*, London.
Friedrich, C. (1954). *Totalitarianism*, London.
Gay, Peter (1962). *The Dilemma of Democratic Socialism*, London.
Geary, Dick (1987). *Karl Kautsky*, Manchester.
Geras, Norman (1976). *The Legacy of Rosa Luxemburg*, London.
Gilcher-Holtey, Ingrid (1986). *Das Mandat des Intellektuellen. Karl Kautsky und die Sozial Demokratie*, Berlin.
Gupta, B. S. (1972). *Communism in Indian Politics*, New York.
(1980). *The Comintern, India and the Colonial Question*, Calcutta.
Haimson, L. H. (1955). *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, Cambridge, Mass.
Harding, N. (1984). *The State in Socialist Society*, London.
(1996). *Leninism*, London.
Haupt, Georges (1972). *Socialism and the Great War*, Oxford.
Hayek, F. A. (1976). *The Road to Serfdom*, London.
Held, David (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley, Calif.
Heller, Agnes (1983) (ed.). *Lukács Revalued*, New York.
Hosking, G. (1985). *A History of the Soviet Union*, London.
Hühnlich, Reinhold (1981). *Karl Kautsky und der Marxismus der II. Internationale*. Marburg.
Hussain, Athar and Tribe, Keith (1981). *Marxism and the Agrarian Question*, 2 vols., London.
Itoh, M. (1988). *The Basic Theory of Capitalism*, London.
Jacoby, Russell (1981). *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, New York.
Jay, Martin (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Boston.
(1984). *Marxism and Totality*, Cambridge.
Joll, James (1955). *The Second International*, London.
Judt, Tony (1986). *Marxism and the French Left*, Oxford.
(1992). *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944–1956*, Berkeley, Calif.
Kautsky, John H. (1993). *Karl Kautsky, Revolution and Democracy*, New Brunswick.
Kelly, Michael (1982). *Modern French Marxism*, Oxford.
Khanh, Huynh Kim (1982). *Vietnamese Communism 1925–1945*, Ithaca, N.Y.
Khilnani, Sunil (1993). *Arguing Revolution: The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven, Conn. and London.
Kindersley, Richard (1962). *The First Russian Marxists*, Oxford.
Knight, N. (1990) (ed.). *Mao Zedong on Dialectical Materialism*, New York.
Kolakowski, Leszek (1978). *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford.
Konrad, G. and Szelenyi, I. (1979). *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Brighton.
Lichtheim, George (1964). *Marxism. A Historical and Critical Study*, London.
(1966). *Marxism in Modern France*, New York.

Luk, M. (1990). *The Origins of Chinese Bolshevism: An Ideology in the Making, 1920–1928*, Oxford.
Lukács, G. (1970). *Lenin, A Study of the Unity of his Thought*, London.
McCarthy, Thomas (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.
MacFarquhar, R. and Fairbank, J. (1991) (eds.). *The Cambridge History of China*, 15 vols., Cambridge.
Mackerras, C. and Knight, N. (1985). *Marxism in Asia*, London.
McLellan, David (1979). *Marxism after Marx*, London.
Melotti, U. (1977). *Marx and the Third World*, London.
Merquior, J. G. (1986). *Western Marxism*, London.
Mortimer, Rex (1979). *Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and Politics 1959–1965*, Ithaca, N.Y.
Nettl, J. P. (1966). *Rosa Luxemburg*, 2 vols., Oxford.
Nove, A. (1992). *An Economic History of the USSR 1917–1991*, London.
Outhwaite, William (1994). *Habermas: A Critical Introduction*, Cambridge.
Patnaik, U. (1989) (ed.). *Agrarian Relations and Accumulation: The Mode of Production Debate*, Bombay.
Popper, K. (1980 [1945]). *The Open Society and its Enemies*, 2 vols., London.
Poster, Mark (1975). *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton, N.J.
Ram, M. (1971). *Maoism in India*, Delhi.
Roth, Michael (1988). *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Ithaca, N.Y. and London.
Salvadori, Massimo (1979). *Karl Kautsky and the Social Revolution*, London.
Sassoon, Anne Showstack (1980). *Gramsci's Politics*, New York.
Scalapino, Robert and Lee, Chong-Sik (1972). *Communism in Korea*, 2 vols., Berkeley, Calif.
Schapiro, L. S. (1972). *Totalitarianism*, London.
Schram, S. (1974) (ed.). *Mao Tse-tung Unrehearsed*, Harmondsworth.
Schröder, Hans-Christoph (1968). *Sozialismus und Imperialismus*, Hanover.
Stafford, David (1971). *From Anarchism to Reformism: Paul Brousse*, Toronto.
Steenson, Gary P. (1978). *Karl Kautsky, 1854–1938*, Pittsburg.
Steinberg, Hans-Josef (1969). *Sozialismus und Sozialdemokratie*, Hanover.
Talmon, J. (1961). *The Origins of Totalitarian Democracy*, London.
Tang Tsou (1986). *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms: A Historical Perspective*, Chicago.
Trager, F. (1959) (ed.). *Marxism in Southeast Asia*, Stanford, Calif.
Ulam, Adam B. (1969). *Lenin and the Bolsheviks*, London.
Uno, K. (1980). *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society*, Brighton.
Vickery, Michael (1984). *Cambodia 1975–1982*, Sydney.
Walicki, A. (1995). *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom*, Stanford, Calif.
White, Stephen (1995) (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge.
Wiggershaus, Rolf (1994 [1986]). *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, Cambridge.
Wilson, D. (1977) (ed.). *Mao Tse-tung in the Scales of History*, Cambridge.
Wolfe, B. D. (1956). *Three Who Made a Revolution*, London.
Zeman, Z. A. B. and Scharlau, W. B. (1965). *The Merchant of Revolution: Parvus*, London.

Part III: Science, modernism and politics

Primary sources

Adorno, T W. *et al.* (1969). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, trans. Glyn Adey and David Frisby as *The Positivismusstreit in German Sociology*, London, 1976.

Almond, Gabriel A. (1950). *The American People and Foreign Policy*, New York.

(1954). *The Appeals of Communism*, Princeton, N.J.

Almond, Gabriel A. and Verba, Sidney (1963). *The Civic Culture: Politics, Attitudes, and Democracy in Five Nations*, Princeton, N.J.

Ansbacher, Heinz L. and Ansbacher, Rowena R. (1956) (eds.). *The Individual Psychology of Alfred Adler: A Systematic Presentation in Selections from his Writings*, New York.

Apollinaire, Guillaume (1972a [1912]). 'Reality, Pure Painting', in *Apollinaire on Art: Essays and Reviews 1902–1918*, ed. Leroy C. Breunig, trans. Susan Suleiman, New York, pp. 262–5.

(1972b [1913]). 'Modern Painting', in *Apollinaire on Art: Essays and Reviews 1902–1918*, ed. Leroy C. Breunig, trans. Susan Suleiman, New York, pp. 267–71.

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*, Chicago.

Ayer, A. J. (1967). 'Man as a Subject for Science', in Peter Laslett and W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics, and Society*, 3rd series, Oxford, pp. 6–24.

Baudelaire, Charles (1964 [1863]). *The Painter of Modern Life and Other Essays*, ed. and trans. Jonathan Maine, New York.

(1975 [1887]). 'Journaux intimes', in *Oeuvres complètes*, Paris, vol. I, pp. 649–70.

(1991 [1861–9]). *The Flowers of Evil and Paris Spleen*, trans. William H. Crosby, Brockport, N.Y.

(1992 [1846]). 'The Salon of 1846', in *Selected Writings on Art and Literature*, trans. P. E. Charvet, London, pp. 47–107.

Baudrillard, Jean (1994 [1981]). *Simulacra and Simulation*, trans Sheila Faria Glaser, Ann Arbor, Mich.

Benda, Julien (1927). *Le trahison des clercs*, Paris; trans. Richard Aldington as *The Treason of the Intellectuals*, New York and London, 1969.

Benjamin, Walter (1978a [1929]). 'Surrealism', in *Reflections*, ed. Peter Demetz, trans. Edmund Jephcott, New York and London, pp. 177–92.

(1978b [1936]). 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York, pp. 217–51.

(1978c [1939]). 'On Some Motifs in Baudelaire', in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York, pp. 155–200.

(1983 [1938]). 'The Paris of the Second Empire in Baudelaire', in *Charles Baudelaire: Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn, pp. 9–106.

Benn, S. I. and Peters, R. S. (1959). *Social Principles and the Democratic State*, London.

Berelson, Bernard (1952). *Content Analysis in Communications Research*, Glencoe, Ill.

Berelson, Bernard, Lazarsfeld, Paul F. and McPhee, William N. (1954). *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago.

Bergson, Henri (1910 [1889]). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F. L. Pogson, London.

(1911 [1907]). *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, London.

(1931). *An Introduction to Metaphysics*, trans. T. E. Hulme, London.
(1935 [1932]). *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. A. Audra and C. Brereton London.
Berlin, Isaiah (1962). 'Does Political Theory Still Exist?', in P. Laslett and W. G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society*, 2nd series, Oxford, pp. 1–33.
(1969). 'Two Concepts of Liberty', in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford.
Bernays, Edward L. (1923). *Crystallizing Public Opinion*, New York.
(1928). *Propaganda*, New York.
Bobbio, N. (1987 [1984]). *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*, ed. Richard Bellamy, trans. R. Griffen, Cambridge.
(1993 [1958, 1960]). *Teoria generale del diritto*, Turin.
(1995 [1990]). *The Age of Rights*, trans. A. Cameron, Cambridge.
Bradley, F. H. (1877). *Mr Sidgwick's Hedonism*, London.
(1902 [1893]). *Appearance and Reality*, London.
(1969 [1874]). *The Presuppositions of Critical History*, Don Mills, Ontario.
Breton, André (1981 [1924]). 'Three Dada Manifestos', in Robert Motherwell (ed.) *The Dada Painters and Poets: An Anthology*, Cambridge, Mass., pp. 197–206.
Buchanan, J. (1975). *The Limits of Liberty*, Chicago.
Buckle, Henry Thomas (1882). *History of Civilisation in England*, 3 vols., London.
Bury, J. B. (1920). *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origins and Grounds*, London.
Catlin, George E. G. (1927). *The Science and Methods of Politics*, London.
(1930). *A Study of the Principles of Politics*, London.
(1936). 'Propaganda as a Function of Democratic Government', in Harwood L. Childs (ed.) *Propaganda and Dictatorship*, Princeton, N.J., pp. 125–45.
Cendrars, Blaise (1922 [1917]). 'Profound Today', *Broom* 1: 265–7.
Cohen, G. A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, N.J.
(1988). *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Oxford.
(1989). 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics* 99: 906–44.
(1995). *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge.
Comte, Auguste (1975 [1830–42]). *Cours de philosophie positive*, reprinted as *Philosophie première: Cours de philosophie positive, LeHons 1 B 45*, ed. Michel Serres, François Dagognet and Albul Simceur; and *Physique sociale: Cours de philosophie positive, LeHons 46 B 60*, ed. Jean-Paul Enthoven, Paris.
Crespigny, A. de and Wertheimer, A. (1970) (eds.). *Contemporary Political Theory*, New York.
Croce, Benedetto (1909). *Logica come scienza del concetto puro*, 2nd edn, Bari.
(1917). *Teoria e storia della storiografia*, Bari.
(1927 [1917]). *An Autobiography*, trans. R. G. Collingwood, with preface by J. A. Smith, Oxford.
(1945 [1924]). *Politics and Morals*, trans. Salvatore J. Castiglione, New York.
Dahl, Robert A. (1956). *A Preface to Democratic Theory*, Chicago.
(1961). 'The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Monument to a Successful Protest', *American Political Science Review* 55: 763–72.
Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1984). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, London.
Derrida, Jacques (1973 [1967]). *Speech and Phenomena*, trans. David B. Allison, Evanston, Ill.
(1974 [1967]). *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Baltimore, Md.
(1978 [1967]). *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London.
(1981a [1972]). *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, London.
(1981b [1967]). *Positions*, trans. Alan Bass, London.

(1982 [1972]). *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Hemel Hempstead.
(1992). 'Force of Law', in Drucilla Cornell and Michael Rosenfeld (eds.) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York and London, pp. 3–67.
(1994). *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, New York.
Deutsch, Helene (1944–5). *The Psychology of Women*, 2 vols., New York.
(1991 [1925]). *Psychoanalysis of the Sexual Functions of Women*, ed. Paul Roazen, trans. Eric Mosbacher, London.
Dewey, John (1903). *Studies in Logical Theory*, with members and Fellows of the University of Chicago Department of Philosophy, Chicago.
(1928). *The Public and its Problems*, London.
Dilthey, Wilhelm (1989 [1883]). *Introduction to the Human Sciences* (vol. I of *Wilhelm Dilthey: Selected Works*), trans. and ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton, N.J.
Doob, Leonard W. (1935). *Propaganda: Its Psychology and Technique*, New York.
Durkheim, Emile (1885). 'Review of Fouillée's *La propriété sociale et la démocratie*', in A. Giddens (1986) (ed.) *Durkheim on Politics and the State*, Cambridge, pp. 86–96.
(1887). 'Review of Labriola's *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*', in A. Giddens (1986) (ed.) *Durkheim on Politics and the State*, Cambridge, pp. 128–36.
(1897). 'Review of Merlino's *Formes et essence du socialisme*', in A. Giddens (1986) (ed.) *Durkheim on Politics and the State*, Cambridge, pp. 136–45.
(1912). *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
(1915). *Germany Above All: German Mentality and the War*, Paris.
(1957). *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. C. Brookfield, London.
(1960). 'Pragmatism and Sociology', in K. H. Wolff (ed.) *Emile Durkheim, 1858–1917*, Columbus, Ohio, pp. 386–436.
(1969 [1898]). 'Individualism and the Intellectuals', *Political Studies* 17: 19–30.
(1971 [1928]) *Le socialisme*, intro. M. Mauss, 2nd edn, Paris.
(1976 [1930]) *Le suicide: étude de sociologie*, 2nd edn, Paris; trans. John A. Spaulding and George Simpson as *Suicide: A Study in Sociology*, 1951.
(1983 [1913]). *Pragmatism and Sociology*, ed. John B. Allcock, trans. J. C. Whitehouse, Cambridge, 1983.
(1984 [1893/1902]). *The Division of Labour in Society*, trans. W. D. Halls, London.
Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*, London.
(1981). 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs* 10: 283–345.
(1986). *Law's Empire*, Cambridge, Mass.
(1992). 'Liberal Community', in S. Avineri and A. de-Shalit (eds.) *Communitarianism and Individualism*, Oxford.
(1993). *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York.
Easton, David (1953). *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, Chicago.
(1969). 'The New Revolution in Political Science', *American Political Science Review* 63: 1051–61.
Erikson, Erik H. (1950). *Childhood and Society*, New York.
(1958). *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York.
(1968). *Identity: Youth and Crisis*, New York.
(1969). *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, New York.
Eulau, Heinz (1963). *The Behavioral Persuasion in Politics*, New York.
Foucault, Michel (1967 [1961]). *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, London.

(1970 [1966]). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. Alan Sheridan, London.
(1972 [1969]). *The Archaeology of Knowledge*, trans. Alan Sheridan, London.
(1973 [1964]). *The Birth of the Clinic*, trans. Alan Sheridan, London.
(1979 [1975]). *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, Harmondsworth.
(1981 [1976]). *History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, trans. Robert Hurley, Harmondsworth.
(1982). 'Afterword: The Subject and Power', in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, pp. 206–26.
(1991 [1978]). *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. James Goldstein and James Cascaito, New York.
Freud, Sigmund (1900). *The Interpretation of Dreams*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vols. IV–V, ed. James Strachey, London, 1953–74.
(1901). *The Psychopathology of Everyday Life*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. VI, ed. James Strachey, London, 1953–74.
(1921). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII, ed. James Strachey, London, 1953–74.
(1927). *The Future of an Illusion*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI, ed. James Strachey, London, 1953–74.
(1930). *Civilization and its Discontents*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI, ed. James Strachey, London, 1953–74.
Fromm, Erich (1941). *Escape from Freedom*, New York.
(1947). *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York.
(1956). *The Sane Society*, London.
(1958 [1955]). 'The Human Implications of Instinctivistic "Radicalism": A Reply to Herbert Marcuse', in *Voices of Dissent*, ed. Irving Howe, New York.
Fuller, Lon L. (1969). *The Morality of Law*, New Haven, Conn.
Gallie, W. B. (1966). *Philosophy and the Historical Understanding*, New York.
George, Alexander L. (1959). *Propaganda Analysis: A Study of Inferences Made from Nazi Propaganda in World War II*, Evanston, Ill.
Giddens, Anthony (1985). *The Nation-State and Violence*, vol. II of *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge.
(1986) (ed.). *Durkheim on Politics and the State*, trans. W. D. Hall, Cambridge.
Goldstein, Joseph, Solnit, Albert J., Goldstein, Sonja and Freud, Anna (1996). *The Best Interests of the Child: The Least Detrimental Alternative*, New York.
Green, T. H. (1888a [1881]). 'Liberal Legislation and Freedom of Contract', in T. H. Green, *Works*, ed. R. L. Nettleship, London, vol. III, pp. 365–86.
(1888b [1886]). 'Lectures on the Principles of Political Obligation', in T. H. Green, *Works*, ed. R. L. Nettleship, London, vol. II, pp. 335–553.
Habermas, Jürgen (1969a [1963]). 'Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik', in Adorno *et al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, pp. 155–92.
(1969b [1964]). 'Gegen einen positivisch halbierten Rationalismus', in Adorno *et al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, pp. 235–66.
(1971). 'Discussion on "Value Freedom and Objectivity" ', in O. Stammer (ed.) *Max Weber and Sociology Today*, trans. Kathleen Morris, Oxford.
(1982) *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., trans. Thomas McCarthy Boston and London, 1984.

(1987a). *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence Cambridge, Mass.
(1987b [1981]). *The Theory of Communicative Action*, Vol. II: *Lifeworld and System*, trans. Thomas McCarthy, Cambridge.
(1992 [1962]). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger, Cambridge, Mass.
(1993 [1981]). 'Modernity – an Incomplete Project', in Thomas Docherty (ed.) *Postmodernism: A Reader*, Hemel Hempstead, pp. 98–109.
(1996). 'The European Nation-State – Its Achievements and its Limits: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship', in G. Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*, London.
Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John (2003 [1787–8]). *The Federalist*, ed. Terence Ball, Cambridge.
Hare, R. (1963). *Freedom and Reason*, Oxford.
(1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford.
Hart, H. L. A. (1955). 'Are There Any Natural Rights?', *Philosophical Review* 64: 175–91.
(1961). *The Concept of Law*, Oxford.
(1963). *Law, Liberty*, and *Morality*, Stanford, Calif.
(1968). *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford.
(1973). 'Rawls on Liberty and its Priority', *University of Chicago Law Review* 40: 534–55.
Hart, H. L. A. and Honoré, A. M. (1959). *Causation in the Law*, Oxford.
Heidegger, Martin (1962 [1927]). *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford.
(1975–). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main.
(1976). 'Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger', *Philosophy Today* 20 (4/4): 267–84.
(1979–87 [1961]). *Nietzsche*, 4 vols., trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, San Francisco.
(1993). 'The Question Concerning Technology', in David Farrell Krell (ed.) *Basic Writings*, New York revised edn, pp. 311–41.
(1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trans. William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington, Ind.
(1999a). *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, trans. John van Buren, Bloomington, Ind.
(1999b). *Contributions to Philosophy: From Enowning*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Ind.
Hempel, Carl G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*, New York and London.
Hobbes, T. (1968 [1651]). *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth.
Hobhouse, Leonard (1906). *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, 2 vols., London.
(1913). *Development and Purpose: An Essay towards a Philosophy of Evolution*, London.
Horney, Karen (1937). *The Neurotic Personality of our Time*, London.
(1967). *Feminine Psychology*, New York.
Horkheimer, Max and Adorno, Theodor (1972 [1944]). *Dialectic of Enlightenment*, trans. J. Cumming, New York.
Irigaray, Luce (1985a [1974]). *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, N.Y.
(1985b [1977]). *This Sex which is not One*, Ithaca, N.Y.
James, William (1891). *The Principles of Psychology*, 2 vols., London.
(1902). *The Varieties of Religious Experience*, London.
(1976 [1907]). *Pragmatism*, New York.

Jung, Carl [illegible]. *Two Essays on Analytical Psychology*, in *The Collected Works of C. G. Jung*, ed. Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler, 2nd edn, Princeton, N.J.
Kandinsky, Wassily (1977 [1911]). *Concerning the Spiritual in Art*, trans. M. T. H. Sadler, New York.
Kelsen, H. (1945). *General Theory of Law and State*, trans. A. Wedberg, Cambridge, Mass.
Kuhn, Thomas (1963). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.
Laslett, Peter (1956) (ed.). *Philosophy, Politics, and Society*, 1st series, Oxford.
Lassman, Peter and Speirs, Ronald (1994) (eds.). *Weber: Political Writings*, Cambridge.
Lasswell, Harold D. (1927a). *Propaganda Technique in the World War*, New York.
(1927b). 'The Theory of Political Propaganda', *American Political Science Review* 21: 627–31.
(1928). 'The Function of the Propagandist', *International Journal of Ethics* 38: 258–68.
(1934). 'Propaganda', in *Encyclopedia of the Social Sciences*, London and New York, vol. XII, pp. 521–7.
(1935a). *World Politics and Personal Insecurity*, New York.
(1935b). 'The Person: Subject and Object of Propaganda', *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 179: 189–93.
(1936). 'The Scope of Research on Propaganda and Dictatorship', in Harwood L. Childs (ed.) *Propaganda and Dictatorship*, Princeton, N.J., pp. 104–21.
(1941). *Democracy through Public Opinion*, Menasha, Wisc.
(1942). 'The Developing Science of Democracy', in Leonard D. White (ed.) *The Future of Government in the United States: Essays in Honor of Charles E. Merriam*, Chicago, pp. 25–48.
Lasswell, Harold D. and Blumenstock, Dorothy (1939). *World Revolutionary Propaganda: A Chicago Study*, Chicago.
Lasswell, Harold D. and Leites, Nathan (1949). *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, New York.
Lasswell, Harold D., Casey, Ralph D. and Smith, Bruce Lannes (1935). *Propaganda and Promotional Activities: An Annotated Bibliography*, Minneapolis.
Leites, Nathan (1953). *A Study of Bolshevism*, Glencoe, Ill.
Levinas, Emmanuel (1969 [1961]). *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, London and The Hague.
(1981 [1974]). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, London and The Hague.
(1990 [1961]). 'Heidegger, Gargarin and Us', in *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand, London, pp. 231–4.
(1996 [1964]). 'Meaning and Sense', in R. Bernasconi, S. Critchley and A. Peperzaak (eds.) *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Ind. pp. 34–64.
Lippmann, Walter (1913). *Preface to Politics*, New York.
(1922). *Public Opinion*, New York.
(1955). *The Public Philosophy*, Boston.
Lipset, Seymour Martin (1959). *Political Man*, New York.
Locke, J. (1963 [1689–90]). *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge.
(1975 [1690]). *An Essay on Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford.
Lowell, A. Lawrence (1921 [1913]). *Public Opinion and Popular Government*, New York.
Lucas, J. (1980). *On Justice*, Oxford.
Lyotard, Jean-François (1984 [1979]). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester.

(1993 [1974]). *Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant, London.
Macdonald, M. (1951). 'The Language of Political Theory', in A. Flew (ed.) *Logic and Language*, 1st series, Oxford.
Mach, Ernst (1914 [1886]). *The Analysis of the Sensations*, trans. from first German edn C. M. Williams, revised and supplemented Sydney Waterlow, Chicago and London.
MacIntyre, A. (1966). *A Short History of Ethics*, New York.
(1973). 'The Essential Contestability of Some Social Concepts', *Ethics* 84: 1–9.
(1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind.; 2nd edn 1984.
(1988). *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Ind. and London.
Macke, August (1974 [1912]). 'Masks', in Wassily Kandinsky and Franz Marc (eds.) *The Blaue Reiter Almanac*, ed. Klaus Lankheit, New York, pp. 81–9.
McPherson, T. (1967). *Political Obligation*, London.
Macy, Jesse (1917). 'The Scientific Spirit in Politics', *American Political Science Review* 11: 1–11.
Mallarmé, Stéphane (1956a [1886–95]). 'Crisis in Poetry', in *Selected Prose Poems, Essays, and Letters*, trans. Bradford Cook, Baltimore, Md., pp. 34–43.
(1956b [1894]). 'Mystery in Literature', in *Selected Prose Poems, Essays, and Letters*, trans. Bradford Cook, Baltimore, Md., pp. 29–34.
Marcuse, Herbert (1955). *Eros and Civilization*, Boston.
Marinetti, F. T. (1983a [1913]). 'Distruzione della sintassi, immaginazione senza fili, parole in libertà', in *Teoria e invenzione futurista*, ed. Luciano De Maria, Milan, pp. 65–80.
(1983b [1919]). 'Democrazia futurista', in *Teoria e invenzione futurista*, ed. Luciano De Maria, Milan, pp. 343–469.
Martin, R. (1993). *A System of Rights*, Oxford.
Merriam, Charles E. (1919). 'American Publicity in Italy', *American Political Science Review* 13: 541–55.
(1921). 'The Present State of the Study of Politics', *American Political Science Review* 15: 173–85.
(1931). *The Making of Citizens: A Comparative Study of Methods of Civic Training*, Chicago.
(1934). *Civic Education in the United States*, New York.
(1970 [1925]). *New Aspects of Politics*, Chicago.
Mill, John Stuart (1961 [1865]). *Auguste Comte and Positivism*, Ann Arbor, Mich.
(1974 [1859]). *On Liberty*, ed. Gertrude Himmelfarb, New York.
(1987 [1872]). *The Logic of the Moral Sciences*, reprint of *A System of Logic*, book VI, 8th edn, intro. A. J. Ayer, London.
Miller, James G. (1956). 'Toward a General Theory for the Behavioral Sciences', in Leonard D. White (ed.) *The State of the Social Sciences*, Chicago, pp. 29–65.
Moréas, Jean (1992 [1886]). 'A Literary Manifesto', in Eugen Weber (ed.) *Movements, Currents, Trends: Aspects of European Thought in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Lexington, Mass. and Toronto, pp. 222–7.
Munro, William B. (1927). *The Invisible Government*, New York.
Nettleship, R. L. (1888). 'Memoir', in T. H. Green, *Works*, ed. R. L. Nettleship, London, vol. III, pp. xi–clxi.
Nietzsche, Friedrich (1969 [1883–5]). *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale, Harmondsworth.

(1973 [1886]). *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale, Harmondsworth.
(1979). *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks from the Early 1870s*, ed. and trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, N.J.
(1996) [1887]. *On the Genealogy of Morals*, trans. Douglas Smith, Oxford.
(1999 [1872]). *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs, Cambridge.
Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford.
(1989). *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York.
Nunberg, Herman and Federn, Ernst (1962–75). *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vols. I–IV, trans. by M. Nunberg, New York.
Parekh, B. (1996). 'Political Theory: Traditions in Political Philosophy', in R. E. Goodin and H.-D. Klingemann (eds.) *A New Handbook of Political Science*, Oxford.
Pareto, Vilfredo (1902). *Les systèmes socialistes*, Paris.
(1923 [1916]). *Trattato di sociologia generale*, 2nd edn, Florence.
(1982 [1896]). *Cours d'économie politique*, in *Oeuvres complètes*, ed. Giovanni Busino, vol. XXIV, Geneva.
Parsons, Talcott (1947 [1937]). *The Structure of Social Action*, New York.
Peirce, Charles S. (1986 [1878]). 'How to Make Our Ideas Clear', in *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. Christian J. W. Kloegel, Bloomington, Ind., vol. III, pp. 257–76.
Popper, Karl (1945). *The Open Society and its Enemies*, 2 vols., London.
Rawls, J. (1955). 'Two Concepts of Rules', *Philosophical Review* 64: 3–32.
(1958). 'Justice as Fairness', *Philosophical Review* 67: 164–94.
(1964). 'Legal Obligation and the Duty of Fair Play', in S. Hook (ed.) *Law and Philosophy*, New York.
(1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.
(1993). *Political Liberalism*, New York.
(1999). *The Law of Peoples; with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, Cambridge, Mass.
Reich, Wilhelm (1970 [1935]). *The Mass Psychology of Fascism*, New York.
Rickert, Heinrich (1962 [1898]). *Science and History: A Critique of Epistemology*, ed. Arthur Goddard, trans. George Reisman, Princeton, N.J.
Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford.
Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge; 2nd edn 1998.
(1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass.
Scanlon, T. M. (1982). 'Contractualism and Utilitarianism', in A. Sen and B. A. O. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge.
(1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.
Sorel, Georges (1936 [1908]). *Reflections on Violence*, ed. E. A. Shils, trans. T. E. Hulme and J. Roth, London.
Spencer, Herbert (1865). *First Principles of a New System of Philosophy*, New York.
(1904). *Autobiography*, 2 vols., New York.
(1966 [1892]). *The Man versus the State*, 2nd edn, Osnabrück.
Strauss, Leo (1962). 'An Epilogue', in Herbert J. Storing (ed.) *Essays on the Scientific Study of Politics*, New York, pp. 305–27.
Sullivan, Harry Stack (1953). *Conceptions of Modern Psychiatry*, New York.
Sumner, William Graham (1925 [1883]). *What Social Classes Owe to Each Other*, New Haven, Conn.
Taine, Hippolyte (1863). *Histoire de la littérature anglaise*, Paris.
Taylor, Charles (1964). *The Explanation of Behaviour*, London.
(1975). *Hegel*, Cambridge.
(1985). *Philosophical Papers*, vol. II: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge.

(1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.

Truman, David (1955). 'The Impact on Political Science of the Revolution in the Behavioral Sciences', in S. K. Bailey (ed.) *Research Frontiers in Politics and Government*, Washington, D.C.

Tzara, Tristan (1981a [1918]). 'Dada Manifesto 1918', in R. Motherwell (ed.) *Dada Painters and Poets*, Cambridge, Mass., pp. 76–82.

(1981b [1920]). 'Manifesto on Feeble Love and Bitter Love', in R. Motherwell (ed.), *Dada Painters and Poets*, Cambridge, Mass., pp. 86–97.

Voegelin, Eric (1952). *The New Science of Politics*, Chicago.

Wallas, Graham (1948 [1908]). *Human Nature in Politics*, London.

Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York.

(1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford.

Ward, L. F. (1898). *Dynamic Sociology*, 2nd edn, 2 vols., New York.

(1903). *Pure Sociology*, New York.

Watson, John B. (1925). *Behaviourism*, London.

Weber, Max (1895). 'The Nation State and Economic Policy (Inaugural Lecture)', in P. Lassman and R. Speirs (eds.) *Weber: Political Writings*, Cambridge, 1994, pp. 1–28.

(1910). 'Diskussionsrede dortselbst zu dem Vortrag von A. Ploetz über "Die Begriffe Rasse und Gesellschaft"', in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, ed. Marianne Weber, Tübingen.

(1917). 'Suffrage and Democracy in German', in P. Lassman and R. Speirs (eds.) *Weber: Political Writings*, Cambridge, 1994, pp. 80–129.

(1918a). 'Parliament and Government in Germany under a New Political Order', in P. Lassman and R. Speirs (eds.) *Weber: Political Writings*, Cambridge, 1994, pp. 130–271.

(1918b). 'Socialism', in P. Lassman and R. Speirs (eds.) *Weber: Political Writings*, Cambridge, 1994, pp. 272–303.

(1919a). 'The Profession and Vocation of Politics', in P. Lassman and R. Speirs (eds.) *Weber: Political Writings*, Cambridge, 1994, pp. 309–69.

(1919b). 'The President of the Reich', in P. Lassman and R. Speirs (eds.) *Weber: Political Writings*, Cambridge, 1994, pp. 304–9.

(1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.

(1930 [1904/5]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, London.

(1948). *From Max Weber. Essays in Sociology*, trans. and ed. Hans Gerth and C. Wright Mills, London.

(1978 [1917–19]). *Gesammelte Politische Schriften*, ed. J. Winckelmann, including 'Der Reichspräsident' (February 1919), pp. 498–501; 'Politik als Beruf' (October 1919), pp. 505–60; 'Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland' (May 1918), pp. 306–443; 'Wahlrecht und Demokratie in Deutschland' (December 1917), pp. 245–91.

(1984 [1918]) 'Der Sozialismus', in W. Mommsen and G. Hubinger (eds.) *Gesamtausgabe*, vol. XV: *Zur Politik im Weltkrieg*, pp. 599–633.

(1989 [1894]). 'Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Rural Workers', in Keith Tribe (ed.) *Reading Weber*, London.

Weldon, T. D. (1953). *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth.

White, Leonard D. (1950). 'Political Science, Mid-Century', *Journal of Politics* 12: 13–19.

Winch, Peter (1958). *The Idea of a Social Science*, London.

Windelband, Wilhelm (1919). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen.

Zola, Emile (1992 [1883]). *The Ladies' Paradise*, trans. H. Vizetelly, Berkeley and Los Angeles, Calif.

Adamson, Walter L. (1993). *Avant-garde Florence: From Modernism to Fascism*, Cambridge, Mass.
(1997). 'Futurism, Mass Culture, and Women: The Reshaping of the Artistic Vocation, 1909–1920', *Modernism/Modernity* 4: 89–114.
Adorno, Theodor W. (1984 [1970]). *Aesthetic Theory*, trans. Christian Lenhardt, London and New York.
(1991). *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein, London.
Allen, A. L. and Regan, M. C. (1998) (eds.). *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, New York.
Anderson, Perry (1974). *Lineages of the Absolutist State*, London.
(1998). *The Origins of Postmodernity*, London.
Ankersmit, F. R. (1996). *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford, Calif.
Annan, Noël (1959). *The Curious Strength of Positivism in English Political Thought*, London.
(1991). *Our Age: The Generation that Made Post-War Britain*, 2nd edn, London.
Antliff, Mark (1993). *Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-garde*, Princeton, N.J.
Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*, New York.
Arneson, R. (1982). 'The Principle of Fairness and Free-Rider Problems', *Ethics* 92: 616–33.
Arrow, K. (1973). 'Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice', *Journal of Philosophy* 70: 245–63.
Asendorf, Christoph (1993). *Batteries of Life: On the History of Things and their Perception in Modernity*, trans. Don Reneau, Berkeley and Los Angeles, Calif.
Avineri, S. and de-Shalit, A. (1992) (eds.). *Communitarianism and Individualism*, Oxford.
Ayer, A. J. (1968). *The Origins of Pragmatism*, London, Melbourne and Toronto.
Badiou, Alain (2000). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, London.
Ball, Terence (1984). 'Marxian Science and Positivist Politics', in Terence Ball and James Farr (eds.) *After Marx*, Cambridge, pp. 235–60.
(1988). *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*, Oxford.
Ball, T., Farr, J. and Hanson, R. (1989) (eds.). *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge.
Barry, Brian (1965). *Political Argument*. London; 2nd edn 1990, Berkeley, Calif.
(1973). *The Liberal Theory of Justice*, Oxford.
(1995). *Justice as Impartiality*, Oxford.
(1998). 'International Society from a Cosmopolitan Perspective', in D. R. Mapel and T. Nardin (eds.) *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton, N.J.
(1989). *Theories of Justice*, Berkeley and Los Angeles, Calif.
Basu, K., Pattanaik, P. and Suzumura, K. (1995) (eds.). *Choice, Welfare, and Development: A Festschrift in Honour of Amartya K. Sen*, Oxford.
Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*, Cambridge.
Bayles, M. D. (1992). *Hart's Legal Philosophy: An Examination*, Dordrecht.
Beetham, David (1974). *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London.
Bellamy, Richard (1987). *Modern Italian Social Theory*, Cambridge.
(1992). *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*, Cambridge.
Bendix, Reinhard (1977). *Nation Building and Citizenship*, Berkeley, Calif.

Beran, H. (1987). *The Consent Theory of Political Obligation*, London.
Bersani, Leo (1990). *The Culture of Redemption*, Cambridge, Mass.
Birnbach, Norman (1961). *Neo-Freudian Social Philosophy*, Stanford, Calif.
Bourdieu, Pierre (1991). *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. Peter Collier, Cambridge.
(1992b). *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Paris.
Brandt, R. B. (1959). *Ethical Theory*. Englewood Cliffs, N.J.
(1992a). *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge.
Browning, Don (1973). *Generative Man: Psychoanalytic Perspectives*, Philadelphia.
Brownmiller, Susan (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*, New York.
Bürger, Peter (2000). *Der Ursprung des Postmodernen Denkens*, Weilerswist.
Burston, Daniel (1991). *The Legacy of Erich Fromm*, Cambridge, Mass.
Burtt, S. (1993). 'The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal', *American Political Science Review* 87: 360–8.
Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London.
Callinicos, Alex (1989). *Against Postmodernism*, Cambridge.
Cassirer, Ernst (1950). *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel, New Haven, Conn.
Charlesworth, James S. (1962) (ed.). *The Limits of Behavioralism in Political Science*, Philadelphia.
Charlton, D. G. (1959). *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852–1870*, Oxford.
Charney, Leo and Schwartz, Vanessa R. (1995) (eds.). *Cinema and the Invention of Modern Life*, Berkeley, Los Angeles and London.
Cladis, Mark S. (1992). *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford, Calif.
Clark, Ronald (1980). *Freud: The Man and the Cause*, New York.
Clarke, Peter (1981 [1978]). *Liberals and Social Democrats*, Cambridge.
Cocks, Geoffrey (1997 [1985]). *Psychotherapy in the Third Reich*, New York.
Cohen, Marshall (1983) (ed.). *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, Totowa, N.J.
Coles, Robert (1970). *Erik H. Erikson: The Growth of his Work*, Boston.
Collingwood, R. B. (1946). *The Idea of History*, Oxford.
Collini, Stefan (1979). *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880–1914*, Cambridge.
Collini, Stefan, Winch, Donald and Burrow, John (1983). *That Noble Science of Politics: Studies in Nineteenth Century Intellectual History*, Cambridge.
Connolly, William E. (1969) (ed.). *The Bias of Pluralism*, New York.
(1991). *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, N.Y. and London.
Crick, Bernard (1959). *The American Science of Politics: Its Origins and* Conditions, Berkeley, Calif. and London.
Dagger, R. (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, New York.
Daly, Mary (1978). *Gyn/Ecology: The Metaphysics of Radical Feminism*, Boston.
Daniels, N. (1975) (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, New York.
Davison, Ned (1966). *The Concept of Modernism in Hispanic Criticism*, Boulder, Colo.
Dietz, Mary G. and Farr, James (1998). '"Politics Would Undoubtedly Unwoman Her": Gender, Suffrage, and American Political Science', in Helene Silverberg (ed.) *Gender and American Social Science: The Formative Years*, Princeton, N.J., pp. 61–85.
Donnelly, J. (1985). *The Concept of Human Rights*, New York.
Downs, Anthony (1957). *The Economic Theory of Democracy*, New York.

Drake, Richard (1981). 'The Theory and Practice of Italian Nationalism, 1900–1906', *Journal of Modern History* 51: 213–41.
Drucker, Johanna (1994). *The Visible Word: Experimental Typography and Modern Art, 1909–1923*, Chicago and London.
Edmundson, W. A. (1999) (ed.). *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*, Lanham, Md.
Ellenberger, Henri (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York.
Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*, Cambridge.
Etzioni, A. (1995) (ed.). *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Charlottesville, Va.
(1997) (ed.). *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, New York.
Farr, James (1984). 'Marx and Positivism', in Terence Ball and James Farr (eds.) *After Marx*, Cambridge, pp. 217–34.
(2004). 'Political Science', in Theodore M. Porter and Dorothy Ross (eds.) *The Cambridge History of Science: The Social and Behavioral Sciences*, vol. VII, Cambridge.
Feigl, Herbert (1969). 'The Wiener Kreis in America', in Donald Fleming and Bernard Bailyn (eds.) *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960*, Cambridge, Mass.
Ferry, Luc and Renault, Alain (1990). *Heidegger and Modernity*, trans. Franklin Philip, Chicago and London.
FitzGerald, Michael C. (1995). *Making Modernism: Picasso and the Creation of the Market for Twentieth-Century Art*, New York.
Flathman, R. (1973) (ed.). *Concepts in Social and Political Philosophy*, New York.
Foster, Hal (1993). *Compulsive Beauty*, Cambridge, Mass.
Freeden, Michael (1978). *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford.
Friedman, Leonard J. (1999). *Identity's Architect: A Biography of Erik H. Erikson*, New York.
Friedman, M. (1992). 'Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community', in S. Avineri and A. de-Shalit (eds.) *Communitarianism and Individualism*, Oxford.
Galipeau, C. (1994). *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford.
Galston, W. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge.
Gane, Mike (1984). 'Institutional Socialism and the Sociological Critique of Communism', *Economy and Society* 13: 304–30.
Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*, Oxford.
Gavison, R. (1987) (ed.). *Issues in Contemporary Legal Philosophy: The Influence of H. L. A. Hart*, Oxford.
Gay, Peter (1968). *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, New York.
Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*, Oxford.
Gewirth, A. (1978). *Reason and Morality*, Chicago.
(1982). *Human Rights: Justification and Applications*, Chicago.
(1996). *The Community of Rights*, Chicago.
Girard, René (1980 [1961]). '"Triangular" Desire', in *Desire, Deceit, and the Novel: Self and Other in Literary Studies*, trans. Yvonne Freccero, Baltimore, Md., and London, pp. 1–52.
Gleizes, Albert (1981 [1920]). 'The Dada Case', in R. Motherwell (ed.) *Dada Painters and Poets*, Cambridge, Mass., pp. 298–303.
Gleizes, Albert and Metzinger, Jean (1964 [1912]). 'Cubism', in Robert L. Herbert (ed.) *Modern Artists on Art*, Englewood Cliffs, NJ, pp. 1–18.
Goodin, Robert (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge.
Gray, J. (1995). *Isaiah Berlin*, London.

Green, L. (1988). *The Authority of the State*, Oxford.
Greenberg, Clement (1992 [1961]). 'Modernist Painting', in Charles Harrison and Paul Wood (eds.) *Art in Theory 1900–1990*, Oxford and Cambridge, Mass., pp. 754–60.
Grogin, R. C. (1988). *The Bergsonian Controversy in France, 1900–1914*, Calgary, Alberta.
Guest, S. (1992). *Ronald Dworkin*, Edinburgh.
Gunnell, John G. (1993). *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation*, Chicago.
Gutmann, A. (1992). 'The Communitarian Critics of Liberalism', in S. Avineri and A. de-Shalit (eds.) *Communitarianism and Individualism*, Oxford.
Hampshire, S. (1978) (ed.). *Public and Private Morality*, Cambridge.
Handlin, Oscar (1963). 'The Modern City as a Field of Historical Study', in Oscar Handlin and John Burchard (eds.) *The Historian and the City*, Cambridge, Mass., pp. 1–26.
Hardin, R. (1988). *Morality within the Limits of Reason*, Chicago.
Harsanyi, J. (1982). 'Morality and the Theory of Rational Behaviour', in A. Sen and B. A. O. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge.
Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity*, Oxford.
Held, David (1993). 'From City-States to a Cosmopolitan Order?', in David Held (ed.) *Prospects for Democracy*, Cambridge.
Hennis, Wilhelm (2000). *Max Weber's Central Questions*, 2nd edn of *Max Weber, Essays in Reconstruction* (1988), trans. K. Tribe, Newbury.
Hirst, Paul Q. (1994). *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge.
(1997). *From Statism to Pluralism*, London.
Hirst, Paul Q. and Thompson, Grahame (1999). *Globalization in Question*, 2nd edn, Cambridge.
Hobsbawm, Eric (1994). *The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991*, New York.
Hoffman, Edward (1994). *The Drive for Self: Alfred Adler and the Founding of Individual Psychology*, Reading, Mass.
Hofstadter, Richard (1944). *Social Darwinism in American Thought, 1860–1915*, Philadelphia and London.
Horton, J. (1992). *Political Obligation*, London.
Horton, J. and Mendus, S. (1994) (eds.). *After MacIntyre: Critical Perspectives*, Cambridge.
Hughes, H. Stuart (1979 [1958]). *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*, 2nd edn, New York.
Hunt, A. (1992). *Reading Dworkin Critically*, New York.
Hylton, Peter (1990). *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford.
Ignatieff, M. (1998). *Isaiah Berlin: A Life*, New York.
Jacoby, Russell (1975). *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Boston.
Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C.
Jay, Martin (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–50*, Boston.
(1992). '"The Aesthetic Ideology" as Ideology; or, What Does it Mean to Aestheticize Politics?', *Cultural Critique* 9: 41–61.
Jencks, Charles (1991 [1978]). *The Language of Post-modern Architecture*, revised and enlarged edn, London.
Jensen, Robert (1992). 'Selling Martyrdom', *Art in America* 80: 139–45.
(1994). *Marketing Modernism in Fin-de-Siècle Europe*, Princeton, N.J.
Joas, Hans (1993). 'Durkheim's Intellectual Development: The Problem of the Emergence of the New Morality and New Institutions as a Leitmotif in Durkheim's Oeuvre', in

Stephen P. Turner (ed.) *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, London and New York, pp. 229–45.
Johnston, William M. (1972). *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History*, Berkeley and Los Angeles.
Jones, Ernest (1953–7). *The Life and Work of Sigmund Freud*, vols. I–III, New York.
Jones, P. (1994). *Rights*, London.
Karl, Barry S. (1974). *Charles E. Merriam and the Study of Politics*, Chicago.
Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Philosophy*, Princeton, N.J.
Kelly, P. J. (1990). *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Oxford.
Kern, Stephen (1983). *The Culture of Time and Space 1880–1918*, Cambridge, Mass.
King, Richard (1972). *The Party of Eros: Radical Social Thought and the Realm of Freedom*, Chapel Hill, N.C.
Klein, Naomi (2001). 'Reclaiming the Commons', *New Left Review* 9: 81–9.
Klosko, G. (1991). 'Reformist Consent and Political Obligation', *Political Studies* 39: 676–90.
(1992). *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Lanham, Md.
Kukathas, C. and Pettit, P. (1990) (eds.). *Rawls' A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge.
Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford.
Laborde, Cécile (2000). *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900–25*, Oxford.
Laçoue-Labarthe, Philippe and Nancy, Jean-Luc (1988 [1978]). *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, trans. Philip Bernard and Cheryl Lester, Albany, N.Y.
Levine, Donald (1995). *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago.
Lloyd, Jill (1991). *German Expressionism: Primitivism and Modernity*, New Haven, Conn. and London.
Lockwood, David (1992). *Solidarity and Schism*, Oxford.
Lowi, Theodore J. (1969). *The End of Liberalism*, New York.
Lukács, Georg (1964 [1955]). 'The Ideology of Modernism', in his *Realism in Our Time*, trans. John and Necke Mander, New York, pp. 17–46.
Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim: His Life and Work*, London.
MacCormick, N. (1981). *H. L. A. Hart*, Stanford, Calif.
(1995). 'Sovereignty, Democracy and Subsidiarity', in Richard Bellamy, Vittorio Bufacchi and Dario Castiglione (eds.) *Democracy and Constitutional Culture in the Union of Europe*, London.
McCoy, Charles and Playford, John (1967) (eds.). *Apolitical Politics*, New York.
McLeod, C. (1998). *Liberalism, Justice, and Markets: A Critique of Liberal Equality*, Oxford.
McMylor, P. (1994). *Alisdair MacIntyre: Critic of Modernity*, London.
Mandel, Ernest (1975). *Late Capitalism*, revised edn, trans. Joris de Bres, London.
Mann, Michael (1993). *The Sources of Social Power*, vol. II: *The Rise of Classes and Nation-States, 1760–1914*, Cambridge.
Manuel, Frank E. (1956). *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge, Mass.
(1962). *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass.
Mapel, D. R. and Nardin, T. (1998) (eds.). *International Society from a Cosmopolitan Perspective*, Princeton, N.J.
Martin, M. (1987). *The Legal Philosophy of H. L. A. Hart: A Critical Appraisal*, Philadelphia.
Mayer, Arno (1981). *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, New York.
Miller, D. (1983). 'Linguistic Philosophy and Political Theory', in D. Miller and L. Siedentop (eds.) *The Nature of Political Theory*, Oxford.
(1999). *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass.
Miller, D. and Walzer, M. (1995) (eds.) *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford.

Moore, Barrington Jr. (1969). *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London.
Muirhead, J. H. (1931). *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London.
Mulhall, S. and Swift, A. (1996). *Liberals and Communitarians*, 2nd edn, Oxford.
Nicholls, Peter (1995). *Modernisms*, Berkeley and Los Angeles, Calif.
Oppenheim, Felix E. (1975 [1968]). *Moral Principles in Political Philosophy*, New York.
Ott, Hugo (1993). *Martin Heidegger, a Political Life*, trans. Allan Blunden, London.
Owen, David (1994). *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault*, London.
Paul, J. (1981) (ed.). *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa, N.J.
Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford.
Peukert, Detlef (1989). *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen.
Pickering, Mary (1993). *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. I, Cambridge.
Pilkington, A. E. (1976). *Bergson and his Influence: A Reassessment*, Cambridge.
Pitkin, Hanna F. (1965–6). 'Obligation and Consent', *American Political Science Review* 59: 990–9 and 60: 39–52.
(1967). *The Concept of Representation*, Berkeley and Los Angeles, Calif.
Plamenatz, J. P. (1938). *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford; 2nd edn 1968.
Plant, R., Lesser, H. and Taylor-Gooby, P. (1980). *Political Philosophy and Social Welfare*, London.
Plantinga, Theodore (1992). *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Lewiston, Queenston and Lampeter.
Poggi, Gianfranco (1990). *The State: Its Nature, Development and Prospects*, Cambridge.
Prager, Jeffery (1981). 'Moral Integration and Political Inclusion: A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracy', *Social Forces*, 59(4): 918–50.
Quinton, A. (1967) (ed.). *Political Philosophy*, Oxford.
Rabinbach, Anson (1992). *The Human Motor: Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*, Berkeley and Los Angeles, Calif.
Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford.
Rescher, N. (1966). *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*, Indianapolis, Ind. and New York.
Ricci, David M. (1984). *The Tragedy of Political Science: Politics, Scholarship, and Democracy*, New Haven, Conn.
Richter, Melvin (1983 [1964]). *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*, Lanham, Md.
Rieff, Philip (1959). *Freud: The Mind of the Moralist*, London.
(1966). *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, New York.
Ringer, Fritz (forthcoming). *Reading Max Weber*, Chicago.
Roazen, Paul (1990). *Encountering Freud: The Politics and Histories of Psychoanalysis*, New Brunswick, N.J.
(1992a [1975]). *Freud and his Followers*, New York.
(1992b [1985]). *Helene Deutsch: A Psychoanalyst's Life*, New York.
(1997 [1976]). *Erik H. Erikson: The Power and Limits of a Vision*, New York.
(1999 [1968]). *Freud: Political and Social Thought*, New Brunswick, N.J.
(2001a). *The Historiography of Psychoanalysis*, New Brunswick, N.J.
(2001b). 'The Exclusion of Erich Fromm from the IPA', *Contemporary Psychoanalysis* 37(1): 5–42.
Robinson, Paul (1969). *The Freudian Left*, New York.
Roemer, J. (1986) (ed.). *Analytical Marxism*, Cambridge.
Rorty, Richard (1993 [1983]). 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', in Thomas Docherty (ed.) *Postmodernism: A Reader*, Hemel Hempstead, pp. 323–8.
Rosenberg, Justin (2000). *The Follies of Globalisation Theory*, London.

Ross, Dorothy (1991). *The Origins of American Social Science*, Cambridge.
Ryan, Alan (1995). *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York and London.
Schaar, John (1961). *Escape From Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, New York.
Schivelbusch, Wolfgang (1986 [1977]). *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century*, Berkeley and Los Angeles, Calif.
(1995 [1983]). *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, trans. Angela Davies, Berkeley, Los Angeles and London.
Schmidtz, D. (1990). 'Justifying the State', *Ethics* 101: 89–102.
Schmitt, Carl (1928). *Verfassungslehre*, Berlin.
Schorske, Carl (1979). *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York.
Schumpeter, Joseph (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy*, London.
Scott, Alan (2000). 'Capitalism, Weber and Democracy', *Max Weber Studies*, 1(1): 31–53.
Seel, Martin (1989). 'Heidegger und die Ethik des Spiels', in Siegfried Blasche (ed.) *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, pp. 244–72.
Seidelman, Raymond with Edward J. Harpham (1985). *Disenchanted Realists: Political Science and the American Crisis, 1884–1984*, Albany, N.Y.
Sen, A. K. (1970). *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco.
(1973). *On Economic Inequality*, New York.
(1982). 'Equality of What?', in A. Sen, *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford.
(1992). *Inequality Reexamined*, Oxford.
Sen, A. K. and Williams, B. A. O. (1982) (eds.). *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge.
Sharaf, Myron (1983). *Fury on Earth: A Biography of Wilhelm Reich*, New York.
Shepsle, Kenneth A. (1989). 'Studying Institutions: Some Lessons from the Rational Choice Approach', *Journal of Theoretical Politics* 1: 131–48.
Sher, G. (1987). *Desert*, Princeton, N.J.
Shklar, J. N. (1957). *After Utopia*, Princeton, N.J.
Shue, H. (1980). *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Princeton, N.J.
Sidgwick, Henry (1874). *The Methods of Ethics*, London.
Simmons, A. J. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, N.J.
(1996). 'Associative Political Obligations', *Ethics* 106: 247–73.
Simon, W. M. (1963). *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History*, Ithaca, N. Y.
Simpson, Christopher (1994). *The Science of Coercion: Communication Research and Psychological Warfare, 1945–1960*, Oxford.
Singer, P. (1979). *Practical Ethics*, Cambridge; 2nd ed., 1993.
Skinner, Quentin (1990). *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge.
Skocpol, Theda (1979). *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge.
Smart, J. J. C. (1973). 'An Outline of a System of Utilitarian Ethics', in J. J. C. Smart and B. A. O. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge.
Smith, Bruce Lannes (1969). 'The Mystifying Intellectual History of Harold D. Lasswell', in Arnold A. Rogow (ed.) *Politics, Personality, and Social Science in the Twentieth Century: Essays in Honor of Harold D. Lasswell*, Chicago, pp. 41–105.
Smith, Laurence D. (1986). *Behaviorism and Logical Positivism: A Reassessment of the Alliance*, Stanford, Calif.
Somit, Albert and Tanenhaus, Joseph (1967). *The Development of American Political Science: From Burgess to Behavioralism*, Boston.
Sperber, Manes (1974). *Masks of Loneliness: Alfred Adler in Perspective*, New York.

Spragens, T. A. Jr. (1995). 'Communitarian Liberalism', in A. Etzioni (ed.) *New Communitarian Thinking*, Charlottesville, Va.
Sproule, J. Michael (1997). *Propaganda and Democracy: The American Experience of Media and Mass Persuasion*, Cambridge.
Steel, Ronald (1980). *Walter Lippmann and the American Century*, Boston.
Steiner, H. (1994). *An Essay on Rights*, Oxford.
Sultan, Stanley (1987). *Eliot, Joyce and Company*, New York.
Tam, H. (1998). *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*, London.
Taruskin, Richard (1982). 'From Firebird to The Rite: Folk Elements in Stravinsky's Scores', *Ballet Review* 10: 72–87.
Taylor, Seth (1990). *Left-wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism 1910–1920*, Berlin and New York.
Thompson, Clara (1950). *Psychoanalysis: Evolution and Development*, New York.
Tilly, Charles (1992). *Coercion, Capital, and the European States, AD 990–1992*, Oxford.
Tiryakian, Edward. A. (1965). 'A Problem for the Sociology of Knowledge: The Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber', *European Journal of Sociology* 7(2): 330–6.
Tully, J. with Weinstock, D. M. (1994) (eds.). *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge.
Waldron, J. (1984). *Theories of Rights*, Oxford.
Waxman, Chaim (1968) (ed.). *The End of Ideology Debate*, New York.
Weindling, Paul Julian (1991). *Darwinism and Social Darwinism in Imperial Germany: The Contribution of the Cell Biologist Oscar Hertwig (1849–1922)*, Stuttgart and New York.
Wellman, C. H. (1997). 'Associative Allegiances and Political Obligations', *Social Theory and Practice* 23: 181–204.
Williams, B. A. O. (1973). 'A Critique of Utilitarianism' in J. C. C. Smart and B. A. O. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge.
Wohl, Robert (1994). *A Passion for Wings: Aviation and the Western Imagination 1908–1918*, New Haven, Conn. and London.
Wolfe, Alan and Surkin, Martin (1970) (eds.). *An End to Political Science*, New York.
Wolff, J. (1991). *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Oxford.
Wolff, R. P. (1970). *In Defense of Anarchism*, New York; 3rd edn Berkeley, Calif., 1998.
(1977). *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, N.J.
Wolin, Sheldon S. (1960). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, London.
Woodward, Ralph Lee Jr. (1971). *Positivism in Latin America, 1850–1900*, Lexington, Mass., Toronto and London.
Worringer, Wilhelm (1953 [1908]). *Abstraction and Empathy: A Contribution to the Psychology of Style*, trans. Michael Bullock, London.
Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J. and Oxford.
Zweig, Stefan (1953). *The World of Yesterday*, London.

Part IV: New social movements and the politics of difference

Alberti, Johanna (1989). *Beyond Suffrage: Feminists in War and Peace 1914–28*, Basingstoke.
Amos, Valerie and Parmar, Pratibha (1984). 'Challenging Imperial Feminism', *Feminist Review* 17: 3–19.
Ang, Ien (1995). 'I'm a feminist but . . . "Other" Women and Postnational Feminism', in Barbara Caine and Rosemary Pringle (eds.) *Transitions: New Australian Feminisms*, New York, pp. 57–73.

Angell, Norman (1909a). *Europe's Optical Illusion*, London.
(1909b). *The Great Illusion*, London.
Angus, H. F. (1937). *The Problem of Peaceful Change in the Pacific Area*, London.
Bahro, Rudolf (1986). *Building the Green Movement*, trans. Mary Tyler, London.
Baier, Annette (1994). 'The Need for More than Justice', in *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass.
Ball, Terence (2001). 'New Ethics for Old? Or, How (Not) to Think About Future Generations', in Mathew Humphrey (ed.) *Political Theory and the Environment*, London, pp. 89–110.
Ballard, Frank (1915). *The Mistakes of Pacifism, or Why a Christian Can Have Anything to Do with War*, London.
Banks, Olive (1981). *Faces of Feminism. A Study of Feminism as a Social Movement*, New York.
Barrett, Michele (1980). *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*, London.
Barry, Brian (1989). *Democracy, Power, and Justice*, Oxford.
(2000). *Culture and Equality*, Cambridge.
Barry, Brian and Sikora, R. I. (1978) (eds.). *Obligations to Future Generations*, Philadelphia.
Bartky, Sandra Lee (1990). *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, London.
Beauvoir, Simone de (1972). *The Second Sex*, trans. and ed. H. M. Parshley, Harmondsworth.
Bellamy, Richard (1999). *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, London.
Benhabib, Seyla (1982). 'The Generalised and the Concrete Other', in *Situating the Self*, Cambridge, pp. 148–77.
(1996) (ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, N.J.
Benhabib, Seyla, Butler, Judith, Cornell, Drucilla and Fraser, Nancy (1995). *Feminist Contributions*, London.
Benjamin, Jessica (1990). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, London.
Berry, Wendell (1981). *The Gift of Good Land*, San Francisco.
Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*, London.
Bhavnani, Kum Kum (2001). *Feminism and Race*, Oxford.
Bloch, I. S. (1899). *Is War Now Impossible?*, London (a translation of the last of the six volumes of *The War of the Future*, which had appeared in Russian and French the previous year).
Bock, Gisela and Thane, Pat (1991). *Maternity and Gender Politics. Women and the Rise of the European Welfare State, 1880s–1950s*, London.
Bolt, Christine (1993). *The Women's Movements in the United States and Britain from the 1870s to the 1920s*, Hemel Hempstead.
Le Bon, Gustave (1895). *Psychologie des foules*, Paris.
Bookchin, Murray (1990). *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Boston.
Bordo, Susan (1987). 'The Cartesian Masculinisation of Thought', in Sandra Harding and Jean O'Barr (eds.) *Sex and Scientific Enquiry*, Chicago, pp. 247–64.
(1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, Calif.
Bradshaw, David (1996). 'The Flight from Gaza: Aldous Huxley's Involvement in the Peace Pledge Union in the Context of His Overall Intellectual Development', in B. Nugel (ed.) *Now More Than Ever: Proceedings of the Aldous Huxley Centenary Symposium, Münster 1994*, Berlin, pp. 9–27.
Braidotti, Rosi (1991). *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Cambridge.
Brailsford, H. N. (1914). *The War of Steel and Gold: A Study of the Armed Peace*, London.

Bramwell, Anna (1989). *Ecology in the 20th Century: A History*, New Haven, Conn
Brennan, Teresa (1989) (ed.). *Between Feminism and Psychoanalysis*, London.
(1993). *History after Lacan*, London.
Brinton, Henry (1935) (ed.). *Does Capitalism Cause War?*, London.
Brown, Wendy (1995). *States of Injury*, Princeton, N.J.
Brownmiller, Susan (1976). *Against Our Will: Men, Women and Rape*, London.
(1984). *Femininity*, London.
Bubeck, Diemut (1995). *Care, Gender and Justice*, Oxford.
Burke, C., Schor, Naomi and Whitford, Margaret (1994). *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, New York.
Butler, Judith (1989). 'Gendering the Body. Beauvoir's Philosophical Contribution', in A. Garry and M. Pearsall (eds.) *Women, Knowledge and Reality*, Boston, pp. 253–62.
(1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London.
Caine, Barbara (1997). *English Feminism 1780–1980*, Oxford.
Caldwell, Lynton K. (1972). *In Defense of Earth: International Protection of the Biosphere*, Bloomington, Ind.
Callicott, J. Baird (1989). *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y.
Canovan, Margaret (1977). *The Political Thought of Hannah Arendt*, London.
(1987). 'Rousseau's Two Concepts of Citizenship', in Ellen Kennedy and Susan Mendus (eds.) *Women in Western Political Theory*, Brighton.
Card, Claudia (2002). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge.
Cardy, Maren Lockwood (1974). *The New Feminist Movement*, New York.
Carens, Joseph (2000). *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford.
Carr, E. H. (1936). 'Public Opinion as a Safeguard of Peace', *International Affairs* 15: 846–62.
(1939). *The Twenty Years' Crisis 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations*, London.
Carson, Rachel (1962). *Silent Spring*, New York.
Carter, April (1973). *Direct Action and Liberal Democracy*, London.
Carter, April, Hoggett, David and Roberts, Adam (1970). *Non-Violent Action. A Selected Bibliography*, revised and enlarged edn, London and Haverford, Penn.
Catton, William R. (1980). *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*, Urbana, Ill.
Ceadel, Martin (1980). *Pacifism in Britain 1914–1945: The Defining of a Faith*, Oxford.
(1987). *Thinking about Peace and War*, Oxford.
(1991). 'Supranationalism in the British Peace Movement During the Early Twentieth Century', in Andrea Bosco (ed.) *The Federal Idea*, vol. I: *The History of Federalism from the Enlightenment to 1945*, pp. 169–91.
(1996). *The Origins of War Prevention: The British Peace Movement and International Relations, 1730–1854*, Oxford.
(2000). *Semi-Detached Idealists: The British Peace Movement and International Relations, 1854–1945*, Oxford.
Chanter, Tina (1995). *Ethics of Eros. Irigaray's Reading of the Philosophers*, London.
Chatfield, Charles (1971). *For Peace and Justice: Pacifism in America 1914–1941*, Knoxville, Tenn.
Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, Calif.
Clements, Barbara Evans (1979). *Bolshevik Feminist: The Life of Alexandra Kollontai*, Bloomington, Ind.
Code, Lorraine (1987). *Epistemic Responsibility*, Hanover, N.H.
Commoner, Barry (1971). *The Closing Circle*, New York.

Connolly, William (1991). *Identity/Difference*, Ithaca, N.Y.
(1995). *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, Minn.
Cooper, Sandi (1991). *Patriotic Pacifism: Waging War on War in Europe, 1815–1914*, New York.
Cornell, Drucilla (1992). 'Gender, Sex and Equivalent Rights', in Judith Butler and Joan W. Scott (eds.) *Feminists Theorise the Political*, London.
(1995). *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography and Sexual Harassment*, London.
(2000) (ed.). *Feminism and Pornography*, Oxford.
Crook, Paul (1994). *Darwinism, War and History: The Debate Over the Biology of War from the 'Origin of Species' to the First World War*, Cambridge.
Cruttwell, C. R. M. F. (1937). *A History of Peaceful Change in the Modern World*, London.
Dagger, Richard (2003). 'Stopping Sprawl for the Good of All: The Case for Civic Environmentalism', *Journal of Social Philosophy* 34: 28–43.
de Jong van Beek en Donk, B. (1917). *Neutral Europe and the League of Nations*, The Hague.
Delphy, Christine (1977). *The Main Enemy*, London.
Delphy, Christine and Leonard, Diana (1992). *Familiar Exploitation: A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Societies*, Cambridge.
Derrida, Jacques (1992). *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Bloomington, Ind.
de-Shalit, Avner (1995). *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*, London.
Devall, Bill and Sessions, George (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City.
Deveaux, Monique (2000). *Cultural Pluralism and the Dilemmas of Justice*, Ithaca, N.Y.
Dickinson, G. Lowes (1915). *After the War*, London.
(1916). *The European Anarchy*, London.
(1917). *The Choice Before Us*, London.
(1926). *The International Anarchy 1904–1914*, London.
Dietz, Mary G. (1985). 'Citizenship with a Feminist Face: The Trouble with Maternal Thinking', *Political Theory* 13: 19–37.
(1998). 'Context is All: Feminism and Theories of Citizenship', in Anne Phillips (ed.) *Feminism and Politics*, Oxford, pp. 378–400.
Dobson, Andrew (1995). *Green Political Thought*, 2nd edn, London.
(1998). *Justice and the Environment*, Oxford.
Doyle, Michael W. (1983). 'Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs', *Philosophy and Public Affairs* 12: 205–35.
Dryzek, John (1997). *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*, Oxford.
(2000). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford.
Dryzek, John and Schlosberg, David (1998) (eds.). *Debating the Earth*, Oxford.
DuCille, Ann (1994). 'The Occult of True Black Womanhood: Critical Demeanour and Black Feminist Studies', *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 19: 591–629.
Dworkin, Andrea (1981). *Pornography: Men Possessing Women*, London.
Eaubonne, Françoise d' (1974). *Féminisme ou la mort*, Paris.
(1978). *Féminisme-Écologie: révolution ou mutation*, Paris.
Ehrenfeld, David ([illegible]). *The Arrogance of Humanism*, New York.
Ehrlich, Paul R. ([illegible]). *The Population Bomb*, San Francisco.
Eisenstein, Zillah R. (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York.
(1981). *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York.
(1982). 'The Sexual Politics of the New Right: Understanding the "Crisis of Liberalism" for the 1980's', *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 7: 567–88.
(1988). *The Female Body and the Law*, Berkeley, Calif.

Elshtain, Jean (1981). *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, N.J.
Engels, Friedrich (1985). *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Harmondsworth.
Etzioni, Amitai (1962). *The Hard Way to Peace: A New Strategy*, New York.
(1964). *Winning Without War*, New York.
Evans, Richard (1977). *The Feminists. Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australia, 1840–1920*, London.
(1987). *Comrades and Sisters. Feminism, Socialism and Pacifism in Europe, 1870–1945*, Brighton.
Evans, Ruth (1998). *Simone de Beauvoir's 'The Second Sex': New Interdisciplinary Essays*, Manchester.
Evans, Sara (1979). *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, New York.
Fanon, Frantz (1963). *The Wretched of the Earth*, trans. C. Farrington, New York.
Farnsworth, Beatrice (1980). *Aleksandra Kollontai: Socialism, Feminism and the Bolshevik Revolution*, Stanford, Calif.
Ferry, Luc (1995). *The New Ecological Order*, trans. Carol Volk, Chicago.
Finnis, John, Boyle, Joseph and Grisez, Germain (1987). *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford.
Firestone, Shulamith (1970). *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, New York.
Flax, Jane (1983). 'Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics', in Sandra Harding and Merrill Hintikka (eds.) *Discovering Reality*, Dordrecht, pp. 245–81.
(1990). *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley Calif.
Foreman, Dave (1991). *Confessions of an Eco-Warrior*, New York.
Foucault, Michel (1982). 'The Subject and Power', in H. L. Dreyfus and P. Rabinow (eds.) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, pp. 208–26.
Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality*, Trumansburg, N.Y.
Gagnon, A.-G. and Tully James (2001) (eds.). *Multinational Demcracies*, Cambridge.
Gallop, Jane (1982). *Between Feminism and Psychoanalysis*, London.
Galtung, Johan (1969). 'Violence, Peace, and Peace Research', *Journal of Peace Research* 6: 167–91.
Gatens, Moira (1991). *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*, Cambridge.
(1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, London.
Gatens, Moira and Lloyd, Genevieve (1999). *Collective Imaginings*, London.
Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.
Goldman, Emma (1972). *Red Emma Speaks. Selected Speeches and Writings of the Anarchist and Feminist Emma Goldman*, ed. A. Kates, New York.
(1987). *Living my Life*, vol. I, London.
Goldsmith, Edward *et al.* (1972). 'A Blueprint for Survival', *The Ecologist* 2(1): 1–44.
Goodin, Robert E. (1992). *Green Political Theory*, Cambridge.
Gregg, Richard B. (1936 [1934]). *The Power of Non-Violence*, London.
Grosz, Elizabeth (1989). *Sexual Subversions. Three French Feminists*, Sydney.
Grundmann, Reiner (1991). *Marxism and Ecology*, Oxford.
Die Grünen (1983). *Programme of the German Green Party*, trans. Hans Fernbach, London.
Gutmann, Amy (1994) (ed.). *Multiculturalism*, Princeton, N.J.
Haaland, Bonnie (1993). *Emma Goldman: Sexuality and the Impurity of the State*, Montreal.

Holroyd, Michael (1967). *Lytton Strachey: A Critical Biography*, 2 vols., London.
Honig, Bonnie (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, N.Y.
(1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn.
Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. J. Anderson, Cambridge.
hooks, bell (1984). *Feminist Theory from Margin to Center*, Boston.
Hughes, Jonathan (2000). *Ecology and Historical Materialism*, Cambridge.
Huxley, Aldous (1936), *What Are You Going To Do About It? The Case for Constructive Peace*, London.
(1937). *Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for their Realisation*, London.
Hyatt, John (1972). *Pacifism: A Selected Bibliography*, London.
Irigaray, Luce (1993). *Je, Tu, Nous: Towards a Culture of Difference*, trans. Alison Martin, London.
Ivison, Duncan, Patton, Paul and Sanders, Douglas (2000) (eds.). *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Melbourne.
Jaggar, Alison (1983). *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, N.J.
James, Susan (1992). 'The Good Enough Citizen: Citizenship and Independence', in Gisela Bock and Susan James (eds.) *Beyond Equality and Difference. Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, London, pp. 48–65.
Johnson, James Turner (1975). *Ideology, Reason, and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200–1740*, Princeton, N.J.
(1981). *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton, N.J.
(1984). *Can Modern War Be Just?*, New Haven, Conn.
Johnson, Lawrence E. (1991). *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge.
Jones, Kathleen B. (1993). *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women*, London.
Jordan, Jane (2001). *Josephine Butler*, London.
Kant, Immanuel (1903 [1795]). *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, trans. with intro. and notes M. Campbell-Smith, London.
Katz, Eric, Light, Andrew and Rothenberg, David (2000) (eds.). *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge, Mass.
Kelly, Paul and Held, David (2002) (eds.). *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge.
Kelly, Petra (1994). *Thinking Green! Essays on Environmentalism, Feminism and Nonviolence*, Berkeley, Calif.
Kent, Susan Kingsley (1990). *Sex and Suffrage in Britain, 1860–1914*, London.
(1993). *Making Peace: The Reconstruction of Gender in Interwar Britain*, Princeton, N.J.
Keohane, Robert O. and Nye, Joseph S. (1971) (eds.). *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Mass.
(1977). *Power and Interdependence*, Boston, Mass.
Kiss, Elizabeth (1997). 'Alchemy or Fool's Gold. Assessing Feminist Doubts about Rights', in Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan (eds.) *Reconstructing Political Theory*, Cambridge.
Kollontai, Alexandra (1977). *Selected Writings*, trans and ed. A. Holt, London.
(1984a). *Communism and the Family*, London.
(1984b). *Sexual Relations and the Class Struggle*, London.

Johnson, Lawrence E. (1991). *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge.

Jones, Kathleen B. (1993). *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women*, London.

Jordan, Jane (2001). *Josephine Butler*, London.

Kant, Immanuel (1903 [1795]). *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, trans. with intro. and notes M. Campbell-Smith, London.

Katz, Eric, Light, Andrew and Rothenberg, David (2000) (eds.). *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge, Mass.

Kelly, Paul and Held, David (2002) (eds.). *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge.

Kelly, Petra (1994). *Thinking Green! Essays on Environmentalism, Feminism and Nonviolence*, Berkeley, Calif.

Kent, Susan Kingsley (1990). *Sex and Suffrage in Britain, 1860–1914*, London.

(1993). *Making Peace: The Reconstruction of Gender in Interwar Britain*, Princeton, N.J.

Keohane, Robert O. and Nye, Joseph S. (1971) (eds.). *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Mass.

(1977). *Power and Interdependence*, Boston, Mass.

Kiss, Elizabeth (1997). 'Alchemy or Fool's Gold. Assessing Feminist Doubts about Rights', in Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan (eds.) *Reconstructing Political Theory*, Cambridge.

Kollontai, Alexandra (1977). *Selected Writings*, trans and ed. A. Holt, London.

(1984a). *Communism and the Family*, London.

(1984b). *Sexual Relations and the Class Struggle*, London.

Kraus, Peter (2000). 'Political Unity and Linguistic Diversity in Europe', *Archives Européennes de Sociologie* 41(1): 137–62.

Kymlicka, Will (1991). *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford.

(1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford.

(1999). *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford.

Kymlicka, Will and Norman Wayne (2000) (eds.). *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford.

Lacey, Nicola (1998). *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory*, Oxford.

Laden, Anthony (2001). *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*, Ithaca, N.Y.

Landes, Joan (1998) (ed.). *Feminism, the Public and the Private*, Oxford.

Lane, Ralph [Norman Angell] (1903). *Patriotism under Three Flags: A Plea for Rationalism in Politics*, London.

Leiss, William (1972). *The Domination of Nature*, New York.

Leopold, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*, Oxford and New York.

Lewis, Jane (1984). *Women in England, 1870–1950: Sexual Divisions and Social Change*, Brighton.

Lewy, Guenther (1988). *Peace or Revolution: The Moral Crisis of American Pacifism*, Grand Rapids, Mich.

Light, Andrew (2001). 'The Urban Blind Spot in Environmental Ethics', in Mathew Humphrey (ed.) *Political Theory and the Environment*, London, pp. 7–35.

List, Peter C. (1993) (ed.). *Radical Environmentalism: Philosophy and Tactics*, Belmont, Calif.

Lloyd, Genevieve (1984). *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, London.

Locke, John (1992 [1690]). *Two Treatises of Government*, Cambridge.

Lugones, Maria (1996). 'Playfulness, World Travelling and Loving Perception', in Ann Garry and Marilyn Pearsall (eds.) *Women, Knowledge and Reality*, London, pp. 419–33.

Mackay, Louis and Fernbach, David (1983) (eds.). *Nuclear-Free Defence*, London.

Mackenzie, Catriona (1998). 'A Certain Lack of Symmetry: Beauvoir on Autonomous Agency and Women's Embodiment', in Ruth Evans (ed.) *Simone de Beauvoir's 'The Second Sex'*, Manchester.
MacKinnon, Catherine A. (1989). *Towards a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.
McKinnon, Catriona and Hampsher-Monk Iain (2000). 'Introduction', in C. McKinnon and I. Hampsher-Monk (eds.) *The Demands of Citizenship*, London and New York.
Manning, C. A. W. (1937) (ed.). *Peaceful Change: An International Problem*, London.
Mansbridge, Jane (1993). 'Feminism and Democratic Community', in John W. Chapman and Ian Shapiro (eds.) *Democratic Community*, NOMOS vol. XXXV, New York.
Mappen, Ellen F. (1986). 'Strategists for Change: Socialist Feminist Approaches to the Problem of Women's Work', in Angela V. John (ed.) *Unequal Opportunities: Women's Employment in England 1800–1918*, Oxford.
Maynard, Mary (1994). 'Race, Gender and the Concept of Difference in Feminist Thought', in H. Afsha and M. Maynard (eds.) *The Dynamics of Race and Gender*, London, pp. 9–25.
Meehan, Elizabeth (1990). 'British Feminism from the 1960s to the 1980s', in Harold L. Smith (ed.) *British Feminism in the Twentieth Century*, Aldershot, pp. 189–204.
Miller, David (1995). *On Nationality*, Oxford.
Millett, Kate (1977). *Sexual Politics*, London.
Minow, Martha (1990). *Making all the Difference*, Ithaca, N.Y.
Mitchell, Juliet (1971). *Women's Estate*, Harmondsworth.
(1974). *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth.
Moi, Toril (1987). *French Feminist Thought. A Reader*, Oxford.
Morgenthau, Hans J. (1949). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York.
Murry, John Middleton (1937). *The Necessity of Pacifism*, London.
(1938). *The Pledge of Peace*, London.
Muste, A. J. (1947). *Not By Might. Christianity: The Way to Human Decency*, New York.
Naess, Arne (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, trans. and ed. David Rothenberg, Cambridge.
Nash, Roderick Frazier (1989). *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison, Wis.
Nicholson, Linda (1987). 'Feminism and Marx: Integrating Kinship with the Economic', in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (eds.) *Feminism as Critique*, Cambridge, pp. 16–30.
(1990). *Feminism/Postmodernism*, London.
Noddings, Nel (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, Calif.
Novicow, Jacques (1893). *Les luttes entre sociétés humaines et leurs phases successives*, Paris.
(1912), *War and its Alleged Benefits*, London.
Nussbaum, Martha (1999). 'The Professor of Parody: The Hip Defeatist Feminism of Judith Butler', *New Republic* 22 February: 37–45.
O'Brien, Mary (1979). 'Reproducing Marxist Man', in Lorenne M. G. Clark and Lynda Lange (eds.) *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, pp. 99–116.
Oelschlaeger, Max (1991). *The Age of Ecology: From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven, Conn.
Okin, Susan (1989). *Justice, Gender and the Family*, New York.
(1991). 'Gender, the Public and the Private', in David Held (ed.) *Political Theory Today*, Cambridge, pp. 67–90.
O'Neill, John (1993). *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, London

O'Neill, Michael and Austin Dennis (2000) (eds.). 'Democracy and Cultural Diversity', special edition of *Parliamentary Affairs* 53(1).
Ong, Aihwa (1988). 'Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies', *Inscriptions* 3(4): 79–93.
Ophuls, William (1977). *Ecology and the Politics of Scarcity: Prologue to a Theory of the Steady State*, San Francisco.
Ortner, Sherry (1974). 'Is Female to Male as Nature is to Culture?', in Michelle Z. Rosaldo and Louise Lampere (eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford, Calif.
Ostrom, Elinor (1991). *Governing the Commons*, Cambridge.
Parekh, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Mass.
Parsons, Howard (1977) (ed.). *Marx and Engels on Ecology*, Westport, Conn.
Partridge, Ernest (1981) (ed.). *Responsibilities to Future Generations*, Buffalo, N.Y.
Passmore, John (1980). *Man's Responsibility for Nature*, 2nd edn, London.
Pateman, Carol (1988). *The Sexual Contract*, Cambridge.
(1989). *The Disorder of Women*, Cambridge.
Pateman, Carole and Gross, Elizabeth (1986). *Feminist Challenges. Social and Political Theory*, Sydney.
Phillips, Anne (1987) (ed.). Introduction to *Feminism and Equality*, Oxford.
(1995). *The Politics of Presence*, Oxford.
(2002). 'Feminism and the Politics of Difference, Or Where Have All the Women Gone?', in S. James and S. Palmer (eds.) *Visible Women*, Oxford, pp. 11–28.
Plumwood, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*, London.
Pois, Robert A. (1986). *National Socialism and the Religion of Nature*, London.
Ponsonby, Arthur (1925). *Now is the Time: An Appeal for Peace*, London.
Poole, Ross (1999). *Nation and Identity*, London and New York.
Porritt, Jonathon (1984). *Seeing Green: The Politics of Ecology Explained*, London.
Porter, Cathy (1980). *Alexandra Kollontai: A Biography*, London.
Porter, Roy (1997). *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, London.
Proceedings of the 10th Universal Peace Congress (1901). Glasgow.
Ramsey, Paul (1961). *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?*, Durham, N.C.
(1988). *Speak up for Just War or Pacifism*, University Park, Penn.
Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.
(1993). *Political Liberalism*, New York.
(1995). 'Reply to Habermas', *Journal of Philosophy*, 92(3): 132–80.
(1998). *Collected Papers*, Cambridge, Mass.
Rendall, Jane (1985). *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States 1780–1860*, Basingstoke.
Rhode, Deborah (1992). 'The Politics of Paradigms: Gender Difference and Gender Disadvantage', in G. Bock and S. James (eds.) *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, London.
Rich, Adrienne (1987). *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979–1985*, London.
Richmond, Sarah (2000). 'Feminism and Psychoanalysis: Using Melanie Klein', in Miranda Fricker and Jennifer Hornsby (eds.) *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge.
Roberts, Adam (1915). 'The Question of Christian Duty in Wartime', in Joan M. Fry (ed.) *Christ and Peace: A Discussion of some Fundamental Issues Raised by the War*, London, pp. 17–33.

Roberts, Adam (1967) (ed.). *The Strategy of Civilian Defence*, London.
Rowbotham, Sheila (1992). *Women in Movement: Feminism and Social Action*, London.
Ruddick, Sara (1989). *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, London.
Russell, Bertrand (1936). *Which Way to Peace?*, London.
Sagoff, Mark (1988). *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*, Cambridge.
Said, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*, New York.
Salleh, Ariel (1997). *Ecofeminism as Politics*, London.
Sapiro, Virginia (1981). 'When are Interests Interesting? The Problem of Political Representation of Women', *American Political Science Review* 75: 701–16.
Sarah, Elizabeth (1983). 'Christabel Pankhurst. Reclaiming her Power', in Dale Spender (ed.) *Feminist Theorists: Three Centuries of Key Women Thinkers*, New York.
Schumacher, E. F. (1973). *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*, New York.
Scott, Joan Wallach (1996). 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis', in *Feminism and History*, Oxford.
Sessions, George (1995) (ed.). *Ecology for the 21st Century*, Boston.
Sevenhuijsen, Selma (1998). *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, London.
Shapiro, Judith (2001). *Mao's War Against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China*, Cambridge.
Sharp, Gene (1973). *The Politics of Nonviolent Action*, Boston.
Shaw, Jo (1999). 'Postnational Constitutionalism in the European Union', *Journal of European Public Policy*, special issue 6(4): 579–97.
Shiva, Vandana (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development in India*, London.
Simon, Julian and Kahn, Herman (1984) (eds.). *The Resourceful Earth*, New York.
Skinner, Quentin (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge.
Smith, Harold L. (1981). 'The Problem of Equal Pay for Equal Work in Great Britain during World War II', *Journal of Modern History* 53: 652–72.
Spelman, Elizabeth (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston.
Squires, Judith (2000). 'The State in (and of) Feminist Visions of Political Citizenship', in Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk (eds.) *The Demands of Citizenship*, London.
Stannard, David E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, Oxford.
Stites, Richard (1978). *The Women's Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism and Bolshevism 1860–1930*, Princeton, N.J.
(1981). 'Alexandra Kollontai and the Russian Revolution', in Jane Slaughter and Robert Kern (eds.) *European Women on the Left. Socialism, Feminism and the Problems Faced by Political Women, 1880 to the Present*, Westport, Conn., pp. 101–23.
Strachey, John (1940). *Federalism or Socialism?*, London.
Strathern, Marilyn (1987). 'An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology', *Signs* 12(2): 276–92.
Taylor, A. J. P. (1957). *The Trouble Makers: Dissent over Foreign Policy 1792–1939*, London.
Taylor, Charles (1994). 'The Politics of Recognition', in A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism*, Princeton, N.J., pp. 25–74.
Taylor, Paul W. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, N.J.
Thomas, Keith (1984). *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*, London.
Thompson, E. P. (1980). 'Notes on Exterminism, the Last Stage of Civilisation', *New Left Review* 121: 3–31.

(1982). *Zero Option*, London.
Tolstoy, Leo (1885). *What I Believe*, trans. C. Popoff, London.
(1894). *The Kingdom of God Is Within You*, trans. A. Delano, London.
Tully, James (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge.
(2000). 'The Challenge of Reimagining Citizenship and Belonging in Multicultural and Multinational Societies', in C. McKinnon and I. Hampsher-Monk (eds.) *The Demands of Citizenship*, London and New York, pp. 212–34.
Voet, Rian (1998). *Feminism and Citizenship*, London.
Walby, Sylvia (1990). *Theorising Patriarchy*, Oxford.
Waldron, Jeremy (1992). 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', *University of Michigan Journal of Law Reform* 25(3): 751–93.
Walzer, Kenneth (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York.
Wexler, Alice (1989). *Emma Goldman in Exile*, Boston, Mass.
White, Lynn, Jr (1968). 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis', in *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture*, Cambridge, Mass.
Whitford, Margaret (1991a). 'Irigaray's Body Symbolic', *Hypatia* 6: 97–110.
(1991b). *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, London.
Wilkie, Wendell L. (1943). *One World*, New York.
Williams, Beryl (1986). 'Kollontai and After: Women in the Russian Revolution', in Sian Reynolds (ed.) *Women, State and Revolution. Essays on Power and Gender in Europe since 1789*, Brighton, pp. 60–80.
Williams, Patricia (1991). *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge, Mass.
Wittig, Monique (1988a). 'One is not Born a Woman', in Sarah L. Hoagland and Julia Penelope (eds.) *For Lesbians Only: A Separatist Anthology*, London, pp. 439–48.
(1988b). 'The Straight Mind', in Sarah L. Hoagland and Julia Penelope (eds.) *For Lesbians Only: A Separatist Anthology*, London, pp. 431–39.
Worster, Donald (1994). *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, 2nd edn, Cambridge.
Wright, Cyril and Augarde, Tony (1990) (eds.). *Peace is the Way: A Guide to Pacifist Views and Action*, Cambridge.
Yeatman, Anna (1994). *Postmodern Revisionings of the Political*, London.
Yoder, John (1976). *Nevertheless*, 2nd edn, Scottdale, Penn.
Young, Iris Marion (1981). 'Beyond the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Critique of the Dual Systems Theory', in Lydia Sargent (ed.) *Women and Revolution*, London, pp. 43–69.
(1990a). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J.
(1990b). 'Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality', in *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Ind., pp. 141–59.
(2000). *Democracy and Inclusion*, Oxford.

Part V: Beyond Western political thought

Primary sources

Abduh, Muhammad (1965). *Risalat al-Tawhid* (Treatise on Unity), Cairo.
Amin, Samir (1989). 'al-Ijtihad wa al-Ibda' fi al-Thaqafa al-'Arabiya wa Amam al-Tahadi al-Hadari' (Ijtihad and Innovation in Arab Culture in the Face of Civilisational Challenge), *Qadaya Fikriya* 8: 295–305.
Arkoun, Mohammed (1982). *Lectures du Coran*, Paris.

(1984). *Pour une critique de la raison islamique*, Paris.
(1987a). *Tarikhiyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami* (The Historicity of Arab Islamic Thought), Beirut.
(1987b). *Rethinking Islam Today*, Washington D.C.
al-Ashmawi, Muhammad Said (1996). *al-Khilafa al-Islamiyya* (The Islamic Caliphate) 3rd edn, Cairo.
al-Azm, Sadiq Jalal (1969). *Naqd al-Fikr al-Dini* (A Critique of Religious Thought), Beirut.
Fanon, F. (1967). *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth.
(1970). *Black Skin, White Masks*, London.
Fuda, Faraj (1988). *al-Haqiqa al-Gha'iba* (The Missing Truth), Cairo.
Hanafi, Hasan (1981). *Al-Turath wa al-Tajdid* (Heritage and Renewal), Beirut.
(1992). *Muqadimah fi 'Ilm al-Istighrab* (Introduction to the Science of Orientalism), Beirut.
Iqbal, Muhammad (1940). *Secrets of the Self (Asrar-I Khudi) a Philosophical Poem*, 2nd edn, trans. from the original Persian with introductory notes by Reynold A Nicholson, Lahore.
(1954). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore.
al-Jabiri, Muhammad Abid (1982). *Al-Khitab al-Arabi al-Mu'asir* (Contemporary Arab Discourse), Beirut.
(1985). *Nahnu wa al-Turath* (We and the Heritage), Beirut.
(1986). *Naqd al-Aql al-Arabi: Binyat al-'Aql al-'Arabi, Dirasa Tahliliya li Nuzum al-Mi'rifa fi al-Thaqafa al-'Arabiya* (Critique of Arab Reason, the Structure of Arab Reason: An Analytical Study of the Systems of Knowledge in Arab Culture), Beirut.
(1999). *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, trans. from the French by Aziz Abbassi, Austin, Tex.
Abd al-Karim, Khalil (1997). *Quraysh min al-Qabila ila al-Dawla* (Quraysh from Tribe to Central State), Cairo.
Khomeini, Ruhollah al-Musavi (1981). 'Islamic Government', in *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, trans. and annotated Hamid Algar, Berkeley, Calif.
Laroui, Abdallah (1976). *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, trans. Diarmid Cammell, Berkeley, Calif.
Mawdudi, Sayyid Abu al-Ala (1955). *Islamic Law*, trans. Ahmad Khurshid, Karachi.
(1979). *Islamic Way of Life*, trans. and ed. Khurshid Ahmad, 11th edn, Lahore.
Muruwah, Husayn (1978). *al-Naza'at al-Madiya fi al-Falsafah al-'Arabiya al-Islamiya* (Materialist Tendencies in Arab Islamic Philosophy), Beirut.
Nyerere, J. (1967). *Freedom and Unity*, Oxford.
(1968). *Freedom and Socialism*, Oxford.
al-Qimani, Mahmud Sayyid (1996). *Al-Hizb al-Hashimi wa Ta'sis al-Dawla al-Islamiya* (The Hashemite Faction and the Foundation of the Islamic State), Cairo.
Qutb, Sayyid (1987). *Ma' rakat al-Islam wa al-Ra'smaliya* (The Battle of Islam and Capitalism), 10th edn, Cairo.
(1989). *Ma'alim fi al-Tariq* (Milestones), 13th edn, Cairo.
Abd al-Raziq, Ali (1925). *al-Islam wa Usul al-Hukm* (Islam and the Fundamentals of Rule), Cairo.
Rida, Rashid (n.d.). *al-Khilafa aw al-Imama al-Uzma* (The Caliphate or the Supreme Imamate), Cairo.
Shari'ati, Ali (1980). *Marxism and Other Fallacies: An Islamic Critique*, trans. R. Campbell, Berkeley, Calif.
(1986). 'What Is To Be Done', in *What Is To Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, ed. and annotated Farhang Rajaee, Houston, Tex., pp. 29–70.

Soroush, Abdolkarim (2000). *Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, trans., ed. and with a critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Cambridge.

Tagore, Rabindranath (1917). *Nationalism*, London.

Zakariya, Fu'ad (1986). 'al-Muslim al Mu'asir wa al-Bahth 'an al-Yaqin' (The Contemporary Muslim and the Search for Certainty), in *al-Haqiqa wa al-Wahm fi al-Sahwa al-Islamiya al-Mu'asira* (Reality and Illusion in the Contemporary Islamist Resurgence), Cairo, pp. 5–26.

(1987). 'al-Takhaluf al-fikri wa Ab'adahu al-Hadariya' (Intellectual Retardation and its Civilisational Dimensions), in *al-Sahwa al-Islamiya fir Mizan in al-'Aql* (Islamic Resurgence in the Scale of Reason), Cairo, pp. 37–62.

Secondary sources

Abdo, Geneive (1998). *No God But God: Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford.

Abu Rabi', Ibrahim M. (1996). *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York.

Akhavi, Shahrough (1983). 'Shariati's Social Thought', in Nikki R. Keddie (ed.) *Religion and Politics in Iran*, New Haven, Conn., pp. 125–44.

(1997). 'The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi', *International Journal of Middle East Studies* 29: 377–401.

Algar, Hamid (1985) (ed.). *Imam Khomeini: Islam and Revolution*, London.

Arjomand, Said Amir (1993). 'Shi'ite Jurisprudence and Constitution Making in the Islamic Republic of Iran', in Martin E. Marty and R. Scott Appelby (eds.) *Fundamentalisms and the State*, Chicago, pp. 88–109.

al-Azmeh, Aziz (1993). *Islams and Modernities*, London.

Bayat, Mangol (1989). 'Ayatollah Sayyid Ruhullah Musawi Khumayni', in *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*, ed. and annotated Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr, Albany, N.Y.

Borourjerdi, Mehrzad (1996). *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York.

Brown, Daniel (1999). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge.

Choueiri, Youssef (1990). *Islamic Fundamentalism*, Boston.

(1997). *Islamic Fundamentalism*, rev. edn. London.

Coetzee, P. H. and Roux, A. J. P. (1998) (eds.). *The African Philosophy Reader*, London.

Constantino, R. (1985). *Synthetic Culture and Development*, Quezon City, Philippines.

Dajani, Zahia Ragheb (1990). *Egypt and the Crisis of Islam*, New York.

Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Tex.

Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, N.J.

Esposito, John (1983) (ed.). *Voices of Resurgent Islam*, New York.

(1998). *Islam: The Straight Path*, New York.

Euben, Roxanne L. (1999). *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, N.J.

Fairbank, John (1992). *China: A New History*, Cambridge.

Gernet, Jacques (1996). *A History of Chinese Civilisation*, Cambridge.

Gershoni, Israel and Jankowski, James (1997). *Redefining the Egyptian Nation, 1930–1945*, Cambridge.

Gheissari, Ali (1998). *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, Austin, Tex.
Hourani, Albert (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge.
Kerr, Malcolm (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, Calif.
LaGuerre, John (1982). *Enemies of Empire*, St Augustine, Fla.
Lee, Robert D. (1997). *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Authenticity*, Boulder, Colo.
Levenson, J. (1958). *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley, Calif.
Mardin, Serif (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought, A Study of the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, N.J.
Matin-asgari, Afshin (1997). 'Abdolkarim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran', *Iranian Studies* 30(1–2): 95–115.
Miller, C. L. (1990). *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago.
Mirsepassi, Ali (2000). *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge.
Mottahedeh, Roy P. (1995). 'Wilayat al-Faqih', in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. IV, ed. John L. Esposito, New York.
Mphale, Ezekiel (1962). *The African Image*, New York.
Nandy, Ashis (1988). *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Delhi.
(1994). *The Illegitimacy of Nationalism*, Delhi.
Nasr, Seyyed Vali Reza (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York and Oxford.
Parekh, Bhikhu (1989). *Gandhi's Political Philosophy*, London.
(1992). 'The Poverty of Indian Political Theory', *History of Political Thought* 13: 535–60.
(1994). 'The Concept of Fundamentalism', in A. Shtromas (ed.) *The End of 'Isms'?*, London, pp. 105–26.
(1999). *Colonialism Tradition and Reform*, Delhi.
Rose, Gregory (1983). 'Velayat al-Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini', in Nikki R. Keddie (ed.) *Religion and Politics in Iran*, New Haven, Conn., pp. 166–88.
Roucek, Joseph (1946) (ed.). *Twentieth Century Political Thought*, New York.
Sabanegh, E. S. (n.d.). *Muhammad, le Prophète: portraits contemporains, Egypte 1930–50*, Paris.
Samson, G. B. (1984). *The Western World of Japan*, Tokyo.
Senghor, L. (1965). *On African Socialism*, Stanford, Calif.
(1967). *Negritude or Servitude*, Yaounde, Cameroon.
Smith, Charles (1973). 'The Crisis of Orientation: The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s', *International Journal of Middle Eastern Studies* 4: 382–410.
(1999). 'Cultural Constructs and Other Fantasies: Imagined Narratives in *Imagined Communities*; Surrejoinder to Gershoni and Jankowski's "Print Culture, Social Change and the Process of Redefining Imagined Communities in Egypt"', *International Journal of Middle East Studies* 31 (1): 95–102.
Tan, Chester (1971). *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*, New York.
Vahdat, Farzin (2000). 'Post-Revolutionary Discourse of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity, Part I: Mojtahed Shabestari', *Critique* 16: 31–53.
Wiredu, Kwasi (1966). *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Ind.
Worsley, Peter (1967). *The Third World*, London.

Anderson, P. (1994). 'Introduction', in P. Anderson and P. Camiller (eds.) *Mapping the West European Left*, London.
Bauer, J. and Bell, D. A. (1999) (eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge.
Beau de Lomenie, E. (1931). *Qu'appelez-vous droite et gauche?*, Paris.
Bobbio, N. (1996). *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*, Cambridge.
Condorcet, M. J. A. N. de (1955 [1795]). *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, London.
Crosland, C. A. R. (1956). *The Future of Socialism*, London.
Dumont, L. (1990). 'Sur l'idéologie politique française: une perspective comparative', *Le Débat* 58: 128–58.
Eatwell, R. and O'Sullivan, N. (1989) (eds.). *The Nature of the Right: American and European Politics and Political Thought since 1789*, London.
Finocchiaro, M. A. (1999). *Beyond Right and Left: Democratic Elitism in Mosca and Gramsci*, New Haven, Conn.
Fukayama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, London.
Galbraith, J. K. (2002). 'A Perfect Crime: Inequality in the Age of Globalisation', *Daedalus* 131(1): 11–25.
Garton Ash, T. (1989). *The Uses of Adversity*, Cambridge.
Gauchet, M. (1997). 'La droite et la gauche', in P. Nora (ed.) *Les lieux de mémoire*, Paris, vol. II, pp. 2533–601.
Gay, P. (1962). *The Dilemma of Democratic Socialism*, London.
Giddens, A. (1994). *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge.
(2000). *The Third Way and its Critics*, Cambridge.
Held, D. (1993). 'Democracy: from City-States to a Cosmopolitan Order?', in D. Held (ed.) *Prospects for Democracy: North, South, East, West*, Cambridge, pp. 13–52.
Hertz, R. (1973 [1928]). 'The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity', in R. Needham (ed.) *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago and London, pp. 3–31.
Hirschman, A. O. (1991). *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, Mass.
Hobhouse, L. T. (1964 [1911]). *Liberalism*, New York.
Hobsbawm, E. (1981). *The Forward March of Labour Halted*, London.
(1994). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*, London.
Hobsbawm, E. with A. Pollito (2000). *The New Century*, London.
Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford.
Laponce, J. A. (1981). *Left and Right: The Topography of Political Perceptions*, Toronto.
Lenin, V. I. (1969 [1918]). *'Left-Wing Childishness' and the Petty-Bourgeois Mentality*, in V. I. Lenin, *Selected Works*, London.
Lipset, S. M. (1960). *Political Man: The Social Bases of Politics*, London.
Lukes, S. (1992). 'What Is Left?', *Times Literary Supplement*, 27 March.
Marshall, T. H. (1963). 'Citizenship and Social Class', in T. H. Marshall, *Sociology at the Crossroads*, London.
Needham, R. (1973) (ed.). *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago and London.
Othman, N. (1999). 'Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State', in J. Bauer and D. A. Bell (eds.) *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, pp. 169–92.
Przeworski, A. (1985). *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge.

(1993). 'Socialism and Social Democracy', in J. Krieger (ed.) *The Oxford Companion to the Politics of the World*, New York and Oxford.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.

Scruton, R. (1992). 'What is Right? A Reply to Steven Lukes', *Times Literary Supplement*, 3 April.

Sen, A. (1992). *Inequality Re-Examined*, New York and Cambridge, Mass.

Shaw, G. B. (1889) (ed.). *Fabian Essays in Socialism*, London.

Sternhell, Z. (1996 [1986]). *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, Princeton, N.J.

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York and Oxford.

Zolo, D. (1992). *Democracy and Complexity: A Realist Approach*, University Park, Penn.

المحرارن فى سطور

(١) تيرنس بول Terence Ball

أستاذ العلوم السياسية فى ***Arizona state University*** – قام بالتـــدريس لعدة سنوات فى ***University of Miunnesota***، كما عمل أستاذًا زائرًا بجامعتى ***Oxford*** و***San Diego – Colifornia***، قام بتحرير الكتابات الـــسياسية لـــــ : ***Iames Mill*** وسلسلة: ***The Federalist*** (من إصدارات كمريدج)، كما شـــارك ***Ioyce Appleby*** فى تحرير كتابات ***Thomas Ieffrson*** للســـلـــسلة نفـــسها– من مؤلفاته:

- ***Transforming Political Discourse.***
- ***Reappraising Political Theory.***
- ***Rousseau's Ghost: A Novel.***

(٢) ريتشارد بيلامى Richard Bellamy

أستاذ علوم الحكم فى ***University of Essex*** والمدير الأكاديمى للاتحـــاد الأوروبى للأبحاث السياسية– ***Ecpr*** وأستاذ كرسى (سابقًا) بجامعتى ***Reading, East Anglia*** – قام بتحرير كتابات كل من "بيكاريا – ***Beccaria***" و "جرامشى – ***Gramsci***" لسلسلة ***Cambridge Texts***– من مؤلفاته:

- ***Modern Italian Social Theery.***
- ***Liberalism and Pluralism.***
- ***Rethin King Liberalism.***

المترجمة فى سطور:

مىّ السيد محمد مقلد

تخرجت فى كلية الألسن جامعة عين شمس عام ١٩٩٦

مترجمة بوزارة الخارجية المصرية

صدر لها فى إطار المشروع القومى للترجمة كتاب "حالات من الاضطراب النفسى والعقلى"

المراجع فى سطور:

طلعت الشايب

كاتب ومترجم ومحرر، ترجم وحرر نحو أربعين عملا من بينها:

فى الترجمة : "حدود حرية التعبير" ، "صدام الحضارات" ، "فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى" ، "الحرب الباردة الثقافية" ، "محنة الكاتب الإفريقى"، "الفنون والآداب تحت ضغط العولمة"، "المثقفون".

ومن الروايات العالمية: بقايا اليوم (ك.ايشيجور)، البطء (ميلان كونديرا)، الملاك الصامت (هـ.بول)، فتاة عادية (آرثر ميللر)، الخوف من المرايا (طارق على)، الحرير (اليساندرو باريكو)، الحمامة (پ.زوسكيند)، اتبعى قلبك (س.تامارو)، عاريًّا أمام الآلهة (شيف كومار)

ومن مراجعته وتحريره: موسوعة الأعمال الكاملة لمهاتير محمد (١٠ مجلدات)، "عالم آخر ممكن" ، جدل الإسلام والمعرفة".

هذا هو المجلد الثانى من موسوعة الفكر السياسى فى القرن العشرين ويضم دراسات عن ردود الفعل على الوضعية، وما بعد الحداثة، وتشريح الحداثة من نيتشة إلى مفكرى ما بعد البنيوية، ماكس ڤيبر ودوركايم، وسوسيولوچيا الدولة الحديثة، فرويد وأتباعه، الحداثة فى الفن والأدب والنظرية السياسية، وعلم السياسة الجديد والفكر السياسى الإسلامى فى القرن العشرين، مع تناول معمق لثنائية القرن العشرين الكبرى " اليمين واليسار".

تصميم الغلاف: نسرين كشك